



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

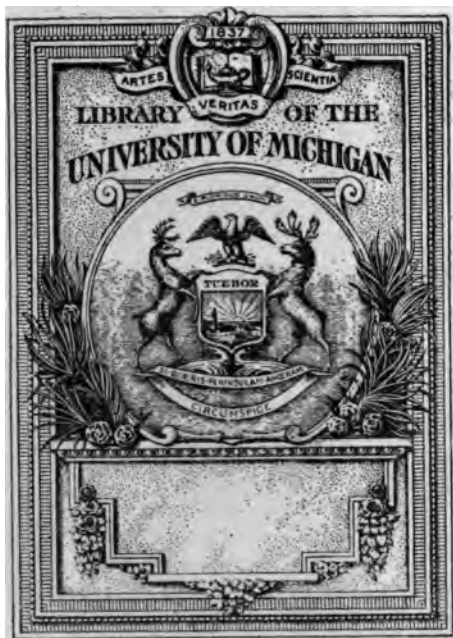
## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



**A** 3 9015 00390 566 1

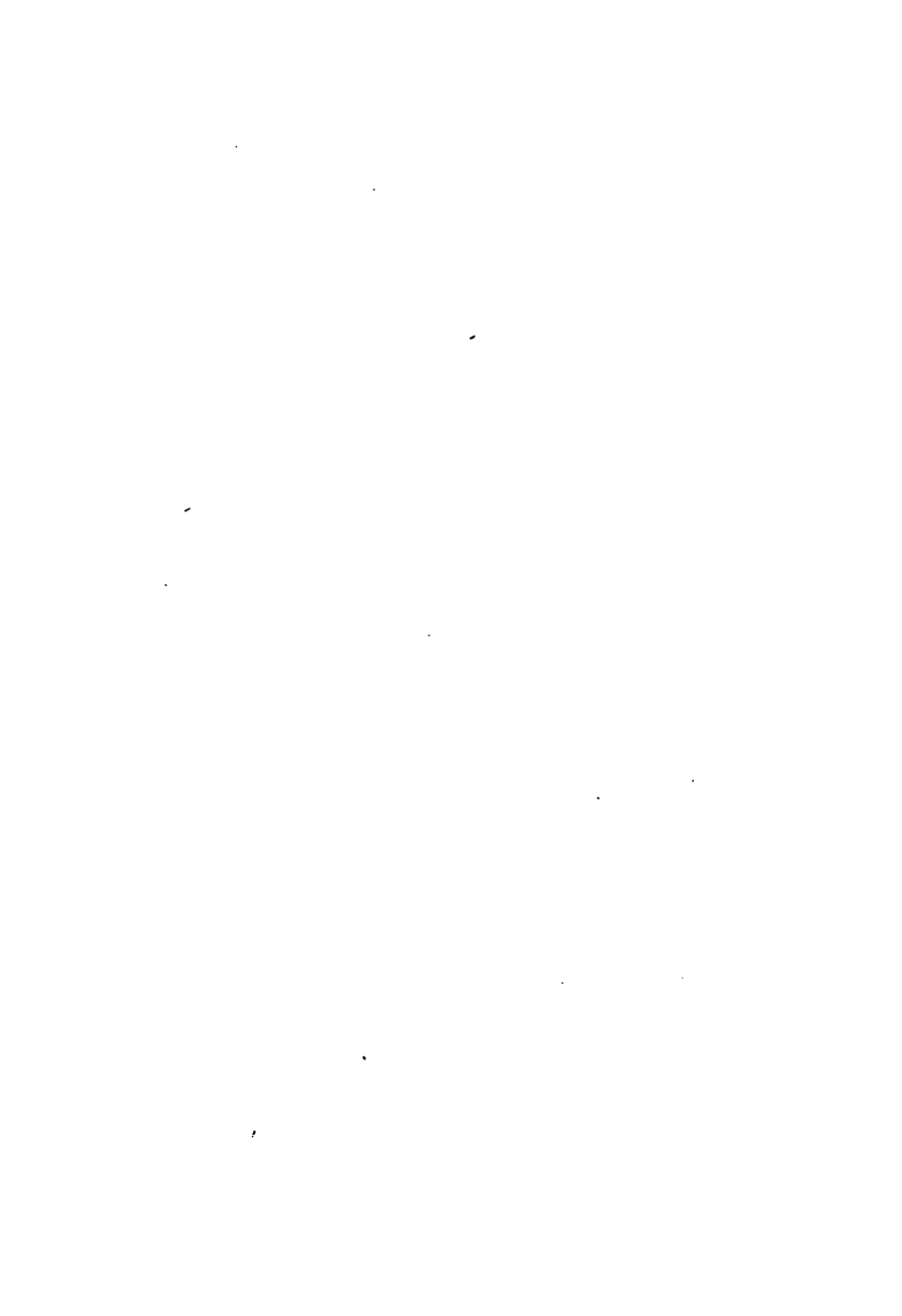
University of Michigan - BUHR



**THE GIFT OF**  
**PROF. ALEXANDER ZIWET**

B  
945  
.C23  
S74

Gift Prof. [unclear]



Alexander Zuck  
BIBLIOTHEQUE  
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LE PROBLÈME  
DE LA  
CONSCIENCE DU MOI

PAR  
LE DR PAUL CARUS

TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR A. MÓNOD

Avec 13 figures dans le texte

PARIS  
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C<sup>e</sup>  
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR  
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1893





LE PROBLÈME  
DE  
**LA CONSCIENCE DU MOI**

PAR  
**LE D<sup>r</sup> PAUL CARUS**

TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR A. MONOD

---

**Avec 13 figures dans le texte.**

---

PARIS  
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C<sup>o</sup>  
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR  
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—  
1893

Tous droits réservés.



Prof. Alex. Zivert

et.

1-27-1923

## REMARQUE PRÉLIMINAIRE

---

Cette monographie sur le problème de la conscience du moi est, sous sa forme présente, un livre tout à fait nouveau. Quelques chapitres, il est vrai, ont déjà paru dans l'ouvrage anglais de l'auteur : *l'Ame de l'Homme*, mais les autres sont ou bien absolument inédits (ch. I, II, IV, VII, XII), ou bien entièrement remaniés en vue de ce nouveau livre (ch. III, V, VI, VIII, IX).

On peut ajouter pour les personnes qui ne sont point familières avec le mouvement philosophique et littéraire en Amérique, que l'auteur est directeur des deux Revues philosophiques, l'une hebdomadaire : *the Open Court*, l'autre trimestrielle : *the Monist*, qui comptent parmi leurs collaborateurs les savants les plus éminents et, en particulier, plusieurs savants français.

P. C.

---

416355



## TABLE DES MATIÈRES

---

CHAPITRE PREMIER. — La nature de la conscience du Moi.	1
1. Le problème au point de vue du monisme . . . . .	1
2. Objectivité et subjectivité. . . . .	10
3. La portée de la conscience. . . . .	15
CHAP. II. Signification des états de conscience et télépathie de l'âme . . . . .	19
CHAP. III. Des données de l'expérience et leur portée.	26
CHAP. IV. L'âme est-elle un mécanisme ? . . . . .	38
CHAP. V. Plaisir et douleur . . . . .	48
CHAP. VI. Le mouvement réflexe et la pensée . . . . .	59
CHAP. VII. Sensations et idées. . . . .	76
CHAP. VIII. La naissance de la conscience . . . . .	81
CHAP. IX. Le siège de la conscience. . . . .	92
CHAP. X. Préservation de la forme . . . . .	108
CHAP. XI. Mort et immortalité . . . . .	116
1. Mort et naissance . . . . .	116
2. D'où est venue la mort ? . . . . .	123
3. L'éthique de l'immortalité. . . . .	126
CHAP. XII. Problème du théisme. . . . .	130

---



## AVIS DE L'AUTEUR

AU SUJET DE CETTE TRADUCTION FRANÇAISE.

---

N'ayant pu réviser lui-même les épreuves de cette traduction, qu'il n'a connue qu'après qu'elle a été imprimée, l'auteur désire attirer l'attention du lecteur sur quelques changements et améliorations qu'il croit être nécessaires ou avantageux. Ainsi :

Page 2, ligne 11, après le mot *connaissance* il faudrait ajouter : *ou de la sensibilité* ;

Page 16, ligne 22, remplacer *surorganique* par *surinorganique* ;

Page 19, ligne 3, remplacer *peu* par *jeu* ;

Page 24, ligne 19, remplacer *incompréhensible* par *dépourvu de sens* ;

Page 24, ligne 31, après *conservation* omettre : *des forces* ;

Page 27, ligne 13, après *connaissance* ajouter : *c'est-à-dire la sensibilité de la sensation* ;

Page 31, lignes 9, 10 et 11, remplacer *la connaissance* par *le savoir* ;

Page 46, ligne 8, remplacer *Maudsley* par *le Dr. Montgomery* ;

Page 62, ligne 18, remplacer *Fsope* par *Êsope* ;

Page 139, ligne 6, remplacer *supra-terrestre* par *surnaturel* ;

Page 139, ligne 7, remplacer *immanent* par *transcendant* ;

Page 140, ligne 17, remplacer *micro-organisme* par *microcosme* ;

Page 142, ligne 14, remplacer *la nature formula* par *le naturaliste formula*.

L'auteur est bien aise d'ajouter, qu'autant que son français le lui permet, il juge cette traduction très satisfaisante et digne de grands éloges ; surtout lorsque l'on considère la difficulté si grande de transporter correctement la pensée d'un auteur du langage philosophique anglais dans son équivalent français, alors que chacune de ces deux langues possède des nuances aux quelles ne répondent point de mots dans l'autre langue. Par exemple, les mots anglais *awareness* (page 2, ligne 11 et passim) et *cognition* (page 31, lignes 9, 10 et 11) ne sont ordinairement traduits en français que par un seul et même mot : *la connaissance*, bien que représentant en anglais une distinction importante.





# LE PROBLÈME

DE

# LA CONSCIENCE DU MOI

---

## CHAPITRE PREMIER

### LA NATURE DE LA CONSCIENCE DU MOI'

#### 1. — LE PROBLÈME AU POINT DE VUE MONISTE

La conscience du moi chez l'homme est le fait le plus merveilleux du monde. De tous les problèmes qui se présentent à notre expérience, c'est le plus profond, le plus important, le plus énigmatique. Le monde extérieur, qui nous apparaît comme un mécanisme de matière en mouvement, est simple et semble la clarté même en comparaison du monde intérieur de la conscience ; et cependant, ce monde intérieur est la condition même de n'importe quelle étude du monde extérieur.

Supposons que nous puissions supprimer la conscience : rien ne resterait que la matière en mouvement et toute représentation du monde dans l'esprit des êtres sentants et pensants deviendrait évidemment impossible. Sans doute, nous

(1) Il s'agit toujours, dans ce volume, de la conscience psychologique.

ne pourrions pas dire que, dans ce cas, le monde n'existerait pas, mais ce serait exactement comme s'il n'existait pas. L'existence du monde ne pourrait plus être perçue. Qu'importerait alors son existence ou sa non-existence? C'est la conscience qui donne au monde son importance et sa signification; c'est elle qui est la base de l'expérience, elle qui produit le monde des images et qui crée la mentalité.

Qu'est-ce que la conscience? C'est le phénomène passager de la connaissance; il paraît et disparaît; et cependant, malgré ses fluctuations, la conscience renferme quelque chose qui survit au moment fugitif et donne à ce qu'il contient une existence durable. La conscience est transitoire, la mémoire reste.

Comment se manifeste la conscience et comment disparaît-elle? Quelle est son origine, comment se développe-t-elle? Quelles sont les lois qui la régissent? Ce sont là des problèmes du plus haut intérêt, mais il y en a de plus importants encore. Quelle est la relation entre la conscience et l'existence objective? En quoi consiste-t-elle et quelles modifications produit-elle dans le monde?

Définissons d'abord ce que c'est que la conscience. La conscience est radicalement différente de tous les autres phénomènes naturels; elle n'est pas une substance, bien qu'elle existe dans des corps qui sont faits de substance; elle n'est pas non plus un mouvement, bien que des mouvements se manifestent pendant que nous sommes conscients. Nous ne pouvons voir la conscience, ni l'entendre, ni la sentir, ni la goûter, ni la toucher; nous ne pouvons arriver à la connaître par

aucun de nos sens. Nous pouvons observer les actes des êtres, que, pour de bonnes raisons, nous supposons conscients ; mais leurs sentiments, leur conscience, leurs pensées, leur personnalité ne peuvent être les objets de notre observation directe. Tous les phénomènes objectifs nous apparaissent comme des modifications du monde matériel. La conscience, cependant, ne peut jamais nous apparaître comme un objet dans le monde objectif. Comment arrivons-nous à connaître quoi que ce soit de la conscience ? La conscience est l'état de notre existence subjective et son essence est la connaissance. Toutes nos sensations, toutes nos perceptions, toutes nos idées sont des sentiments d'un certain genre : ce sont des états de connaissance. Tous les phénomènes naturels sont des manifestations qu'on peut voir, observer, mesurer objectivement. Nous en avons connaissance du moment qu'ils affectent la conscience et ils sont représentés dans nos esprits comme ce que nous appelons de la matière en mouvement. La conscience, cependant, telle qu'elle existe en nous, n'est pas seulement une image de la réalité, comme le sont nos sensations touchant les objets matériels et nos idées sur le monde qui nous entoure : la conscience est elle-même une réalité.

La trame et l'enchaînement des différents états de conscience, considérés comme un tout, étaient appelés *Psyché* par les anciens, et c'est ce que nous nommons l'*âme*. La psychologie est la science de l'âme, et par psychique nous entendons tout ce qui se rapporte aux différents états de conscience.

Tout d'abord, souvenons-nous que la conscience,

comparée aux phénomènes du monde objectif, est un fait *sui generis* ; il forme à lui seul son propre domaine. De même que nous ne pouvons pas changer la force en matière ou la matière en force, de même nous ne pouvons changer ni la matière ni la force en conscience. Toutes les forces peuvent être changées les unes dans les autres et il est très possible que toutes les substances soient des combinaisons particulières d'une seule et même substance primitive, mais aucune force et aucune matière ne peuvent être changées en conscience.

Et pourquoi ne le peuvent-elles pas ?

Simplement parce que la conscience (c'est-à-dire les phénomènes psychiques ou états de connaissance), n'est ni une matière, ni un mouvement, parce qu'elle est un phénomène subjectif et non objectif.

Ceci cependant n'exclut pas l'idée que la conscience peut exister seulement à la suite d'une action spéciale dans ces combinaisons de substances que nous appelons notre cerveau. La conscience n'existe pas en elle-même : elle est une propriété de cette existence réelle que nous appelons notre personnalité. Cette proposition est bien simple ; cependant nombre de penseurs ont trouvé difficile de l'expliquer.

La plus grande difficulté pour un enfant qui apprend à marcher, c'est de ne pas trébucher sur ses pieds. De même, la plus grande difficulté pour les philosophes, c'est de ne pas trébucher sur leurs propres idées. — Toutes nos idées sont des abstractions et les différentes idées représentent les différentes qualités des objets que l'expérience nous fait rencontrer. Pour que notre

pensée reste claire, ne confondons pas les différentes idées et ne transportons pas un fait appartenant à une certaine classe d'abstractions, dans un autre domaine d'abstractions. Surtout ne perdons jamais de vue que la réalité dont sont faites nos abstractions est une indivisible unité.

En voici un exemple frappant : La loi bien connue du levier qui veut que deux poids égaux attachés à distance égale du point d'attache aux deux bras du levier soient en équilibre, est une loi purement mécanique ; peu nous importe que les poids soient en or, en plomb ou en fer ; qu'ils soient peints en noir, en rouge ou en vert, que ce soient des corps animés ou inanimés ; notre abstraction exclut toutes ces qualités. Autre exemple : si un poisson est lancé à travers l'air, la courbe du mouvement n'est pas modifiée par le fait que la chose jetée est un être sentant. En calculant la courbe, on laisse de côté tout ce qui n'entre pas comme facteur dans la production du jet. Nous devons en faire abstraction et limiter exclusivement notre attention aux points qui, d'une manière ou d'une autre, déterminent le fait.

Il est une règle très simple, mais très importante, qui a été négligée même par les plus grands philosophes, c'est qu'il faut se rendre compte de la nature de l'abstraction.

On a soulevé la question de savoir si l'âme peut être expliquée par la matière ou par la force. La question elle-même est erronée et prouve que celui qui la fait s'embarrasse dans ses propres idées. Nous pourrions tout aussi bien demander si la matière peut être expliquée par la force ou la force par la matière. La matière et la force

sont deux différentes sortes d'abstractions, et les sentiments ou états de conscience en sont encore une autre. Nous ne pouvons expliquer aucune idée en la confondant avec d'autres idées hétérogènes. Par exemple, que dirions-nous d'un homme qui parlerait d'idées vertes ou bleues, ou qui essaierait d'expliquer un problème d'algèbre par la loi de la gravitation ? Il n'est pas moins absurde de parler de la substance de l'âme ou de tenter une explication de la conscience par l'idée de matière ou de force.

Nos philosophes oublient trop souvent que nos idées ne sont pas des réalités en elles-mêmes, mais des images de la réalité. Elles ne sont que des symboles représentant certains caractères de la réalité. Tandis que nos différentes idées se superposent plus ou moins et s'excluent en partie les unes les autres, la réalité d'où elles sont formées n'est pas, elle, une combinaison d'existences hétérogènes. Au contraire, nous ne devons pas l'oublier, l'ensemble du monde est une inséparable unité. Toute la réalité est un grand tout, et nos idées marquent entre les différents domaines des lignes de démarcation purement idéales.

Les idées sont des symboles qui servent à s'orienter dans ce monde ; elles nous aident à trouver nos points d'appui. La force n'est pas la matière et la matière n'est pas la force, mais aussi et, pour cette raison même, il n'existe pas de matière sans force ou de force sans matière. De la même manière, la conscience n'est ni matière ni force. Mais, pour cette raison, la conscience n'est pas une existence indépendante qui existe en dehors de la force et de la matière. De même, le temps n'est pas l'espace et l'espace n'est pas

le temps, et ni l'un ni l'autre n'est matériel. C'est pourquoi nous ne sommes pas autorisés à concevoir le temps et l'espace comme des choses existant en elles-mêmes. En résumé, toutes les abstractions représentent des traits de ce grand tout indivisible appelé la réalité, le monde, l'univers ou la nature. Et le monde intérieur de l'homme, les états de sa conscience, ses sensations, ses perceptions et ses idées forment, aussi bien que toutes les autres abstractions, une sphère particulière de l'abstraction.

Si nous entrons dans des considérations préliminaires aussi explicites, c'est que nous voulons, dès l'abord, mettre en garde contre deux erreurs fréquentes de nos jours et qui sont moins la suite d'une différence de principes (comme on pourrait le croire à première vue), que le résultat d'une connaissance insuffisante des éléments de la pensée philosophique. L'une est l'erreur du dualisme, l'autre celle du pseudo-monisme, c'est-à-dire d'un point de vue qui a la prétention d'être le monisme.

Tout dualisme est basé sur l'observation de la différence qui existe indubitablement entre l'esprit et la matière, l'âme et le corps, le monde intérieur et le monde extérieur ; mais le dualisme commet l'erreur de les traiter comme ayant des existences séparées et de regarder leur coexistence comme une combinaison.

Il y a quatre points de vue touchant la relation de la conscience et de l'existence subjective du monde matériel. Certains philosophes conçoivent la conscience et le monde matériel comme deux réalités radicalement différentes ; c'est le dualisme ; d'autres ne considèrent la matière que comme

une illusion de l'esprit et nient l'existence du monde objectif : c'est le spiritualisme. Le matérialisme n'admet la conscience que comme un produit de la matière ; le monisme enfin regarde la subjectivité et l'objectivité comme deux traits inséparables de la réalité, la conscience étant une forme complexe de la subjectivité.

Cela nous conduirait trop loin d'expliquer pourquoi le dualisme est insoutenable. Mentionnons seulement deux objections. D'abord toute pensée nous conduit à l'unité de pensée ou monisme. Le monisme ou la conception unitaire est nécessairement le but vers lequel tend toute pensée philosophique, car monisme signifie : pensée conséquente ; et à ce point de vue nous pouvons appeler le monisme l'idéal de toutes les philosophies. Aucun problème n'est résolu tant qu'il ne rentre pas dans une conception unitaire. La nature d'un problème, en science aussi bien qu'en philosophie, consiste réellement en ce que nous avons à résumer systématiquement un certain nombre d'expériences en une idée générale ; en d'autres termes, un problème n'existe que par notre incapacité à parvenir à une conception monistique des choses ; et résoudre un problème, c'est parvenir à un monisme exempt de toute contradiction.

L'idée monistique d'une conception unitaire du monde a été constamment corroborée par les progrès de la science. Nous sommes loin de soutenir que tous les problèmes aient été résolus, mais nous déclarons que toutes les fois que la science a fait un véritable pas en avant, c'est qu'elle avait acquis une nouvelle réalisation monistique dans un champ quelconque de l'expérience ; et



nous ne pouvons concevoir aucun progrès futur de la science qui soit d'une autre nature.

Chaque fois qu'une découverte scientifique semble tourner les esprits vers une conception dualiste du monde, on doit se dire qu'on est devant un problème non résolu tant que le dualisme n'est pas surmonté.

C'est surtout la diversité de ses formes qui nous fait sentir combien le dualisme est insoutenable. Si nous l'adoptons comme solution à tout problème difficile, nous arrivons bien vite au pluralisme. Il y a des dualistes qui trouvent une lacune entre le monde des êtres organisés et celui des êtres inorganisés, entre les créatures vivantes et les choses inanimées. Pour d'autres, cette lacune existe entre les animaux doués de la parole, c'est-à-dire les êtres humains, et les créatures qui ne parlent pas, c'est-à-dire les plantes, les bêtes et les pierres. D'autres encore fondent leur opposition au monisme sur l'hétérogénéité de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps, du sentiment et du mouvement.

Par monisme nous entendons une conception unitaire du monde formant de la connaissance que nous avons de l'univers un système suivi. Le monisme est l'idéal de la science ; il se réalise constamment dans les différents champs de l'investigation et repose sur ce fait que le *Tout* (et nous comprenons dans ce mot la sensibilité, la pensée et la volonté) forme une seule grande unité. Le véritable monisme diffère des autres systèmes philosophiques en ce sens que c'est moins un système complet qu'un plan systématique, laissant constamment la porte ouverte au progrès, aux corrections, aux additions et aux

perfectionnements. C'est la solution de certains problèmes fondamentaux d'un caractère général employée comme méthode pour les recherches ultérieures dans les questions de détail.

Quel est le monisme que nous rencontrons habituellement? C'est une espèce d'unité artificielle de concept; c'est-à-dire un concept très large et très général dont on se sert comme d'une grande caisse où l'on met en réserve toutes choses, que ce soit leur place ou non. Il s'est ainsi produit plusieurs genres de pseudo-monismes suivant que l'on a choisi un concept ou un autre comme unité fondamentale. Le monisme est spirituel, si l'on choisit l'esprit comme terme général; matériel, si l'on choisit la matière. Il y a aussi un agnosticisme moniste, si un inconnaisable est introduit en qualité de nouveau facteur auquel l'esprit et la matière sont rapportés comme trouvant en lui leur unité.

Ces points de vue pseudo-monistiques ne sont pas des conceptions unitaires du monde, ce sont des philosophies à concept unique; il vaudrait mieux appeler cette philosophie à concept unique l'*Hénisme* (dérivé de εἷς, εἶνός).

## 2. — OBJECTIVITÉ ET SUBJECTIVITÉ

Quelle relation existe-t-il entre la conscience du moi et le monde matériel de l'existence objective?

La conscience du moi, n'étant pas objectivement visible, est souvent et peut être justement appelée notre for intérieur, tandis que notre

corps étant un objet visible et tangible parmi les objets du monde objectif, est regardé comme notre existence extérieure.

On a souvent dit que nous ne pouvons jamais pénétrer au dedans de la nature, que la nature ne nous montre que son dehors et le fameux naturaliste, Haller, exprime cette idée dans les vers suivants :

« In's Innre der Natur,  
 « Dringt kein erschaffner Geist.  
 « Glückselig wem sie nur  
 « Die äussre Schale weist.

« Au cœur de la nature,  
 « Aucun esprit créé ne pénètre.  
 « Bienheureux celui auquel elle fait  
 « Connaître seulement l'extérieur de la coquille. »

Les penseurs monistiques ne peuvent accepter cette manière de voir qui brise la nature en deux, à savoir en un dehors connu et un dedans inconnu. Nous déclarons bien hautement que la nature est partout et toujours *une*, et l'homme lui-même, loin d'être exclu du sanctuaire de la nature intérieure, s'y meut et y a son existence. Dans ses souffrances comme dans ses jouissances, dans son développement comme dans sa caducité, dans ses progrès et dans ses défaillances, pendant sa vie et au moment de sa mort, l'homme est une partie intégrante de la nature et son âme est l'essence de l'essence du monde. Le monde montre ses dehors à l'être pensant, mais il y a un point où l'être pensant se trouve au dedans de la nature, c'est la conscience.

Gœthe, dans sa critique du dualisme agnostique

de Haller exprime cette idée dans les vers suivants :

« *In's Innre der Natur,*  
 O du Philister !  
 « *Dringt kein erschaffner Geist !* »  
 Mich und Geschwister  
 Mügt ihr an solches Wort  
 Nur nicht erinnern ;  
 Wir denken : Ort für Ort  
 Sind wir im Innern.  
 « *Glückselig, wem sie nur*  
*Die äussre Schale weist !* »  
 Das hör'ich sechzig Jahre wiederholen.  
 Ich fluche drauf, aber verstohlen ;  
 Sage mir tausend, tausend male :  
 Alles giebt sie reichlich und gern ;  
 Natur hat weder kern  
 Noch Schale,  
 Alles ist sie mit einem male ;  
 Dich prüfe du nur allermeist,  
 Ob du Kern oder Schale seist.

« *Au cœur de la nature, dis-tu, ô Philistin, « aucun esprit créé ne pénètre. »* Ne répète pas cela à moi et à mes frères. Nous pensons que partout où nous allons nous sommes dans son sanctuaire. « *Bienheureux celui à qui elle fait connaître seulement l'extérieur de la coquille. »* C'est ce que j'ai entendu répéter pendant soixante ans. J'ai pesté à ce sujet, mais en secret. Je me suis dit mille fois : La nature est riche et généreuse. Elle n'a ni noyau ni coquille. Elle est toute en un. Mais toi, examine avec soin si tu es noyau ou coquille.

Ce que nous appelons le dedans et le dehors ne sont pas deux choses différentes, mais deux différentes abstractions d'une seule et même chose, et représentant en elle deux relations différentes. Ainsi la ligne  $AB$  est une seule et même chose que la ligne  $BA$ , mais les mathématiciens savent très bien que  $AB$  n'est pas  $BA$ , car  $AB$  est

juste l'opposé de *BA* : c'est *BA* renversé. De même mon existence subjective est un tout inséparable de sa manifestation objective et cependant, bien qu'elles ne fassent qu'un, elles sont différentes : la première est mon âme, la seconde est mon corps. Il peut être parfaitement vrai que la nature ne se révèle à nous que dans son objectivité, il n'en résulte pas que nous soyons ou devons rester à jamais ignorants à l'égard de sa subjectivité, car tout être conscient se tient pour ainsi dire au dedans de la nature ; là la réalité existe par elle-même et sent sa propre existence. Le reste de la nature ne montre que son dehors ; le monde extérieur se tient du côté opposé comme un objectif et on l'aperçoit ainsi dans son apparence extérieure seulement. Son être est inconnu, et cependant l'expérience peut nous le faire connaître par ses effets. On ne peut pas le saisir d'une manière immédiate, mais seulement indirectement. Bref, l'objectivité n'est pas l'existence, mais la représentation de l'existence. L'âme est l'existence telle qu'elle est, mais le monde extérieur est l'existence telle qu'elle apparaît.

L'existence de la conscience n'est pas une théorie, mais un fait. C'est vraiment la nature de l'existence telle qu'elle est en elle-même et pour elle-même, partout où l'existence prend, pour ainsi dire, possession d'elle-même. Les effets du monde environnant sur un être sentant sont des impressions des sens et ces impressions des sens sont des images saisies avec vivacité par des sens divers, tels que la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher et le sentiment de la température. Lorsque les impressions de nos sens arrivent à

représenter les objets du monde environnant, elles sont appelées sensations. Les sensations personnifient le monde, mais ces signes en eux-mêmes ne sont pas les réalités qu'ils paraissent être. Les réalités qu'ils représentent sont appelées objets, et l'objectivité du monde (c'est-à-dire le caractère général des phénomènes naturels tels qu'ils sont représentés par les sensations des êtres sentants) apparaît comme une *matière se mouvant dans l'espace*.

Il n'y a pas de chose objective qui puisse être représentée autrement que comme matière se mouvant dans l'espace. Même un homme croyant aux revenants doit, lorsqu'il essaye d'y penser, matérialiser leur existence afin de les rendre perceptibles à l'un des sens, l'œil, l'oreille, ou peut-être même le sens du toucher. Ainsi le monde de l'existence objective nous apparaît invariablement et sans exception comme de la matière en mouvement dans l'espace ; la matière étant ce que les sens peuvent percevoir ; le mouvement étant les changements et déplacements des différents corps et de leurs parties ; et l'espace étant la condition de ces changements et déplacements, c'est-à-dire leur permettant de se mettre en relation et d'accomplir ces changements ou déplacements.

Lorsque nous considérons ce fait que l'objectivité apparaît aux êtres sentants comme de la matière se mouvant dans l'espace, on trouvera que la question de savoir si c'est une particularité inhérente à la nature du sujet ou à la nature de l'objet ou aux relations qui existent entre le sujet et l'objet, se réduit à une seule et même chose. Ce fait demeure que l'objectivité apparaît.

comme de la matière se mouvant dans l'espace et que nous ne pouvons imaginer qu'il en puisse être autrement.

### 3. — LA PORTÉE DE LA CONSCIENCE

Dès que la conscience existe, elle apporte dans le monde un nouveau facteur qui, en dépit de son apparente insignifiance à l'origine, prend la plus haute importance et devient bientôt le centre de grandes modifications embrassant toutes les choses qui se trouvent dans sa sphère.

Le sentiment, la sensation, la connaissance, la conscience ne sont certainement ni un mouvement, ni une force, ni une puissance, mais ils peuvent être employés pour donner une direction à ces facultés. Si l'aigle planant dans le haut des airs aperçoit une proie à une grande distance, et se rend compte de la signification de cette image des sens, ce n'est pas l'état subjectif de son esprit qui le rapproche de l'endroit où se trouve sa nourriture, mais cette idée le pousse et le met à même de se servir de ses forces musculaires suivant un plan défini. De même les sentiments des êtres sentants leur permettent de s'adapter à leur entourage. Ce qui distingue leurs actions, c'est leur capacité de se proposer un but déterminé. Les choses inconscientes ne peuvent avoir ni dessein, ni plan, ni objectif. Le mouvement de la pierre est sans but; mais les mouvements des hommes sont des actions, c'est-à-dire des mouvements intentionnels; ils sont exécutés avec la conscience d'une fin en vue. La faculté de former

des desseins augmente avec la conscience. Plus les plans sont complexes et d'une haute portée, plus l'animal qui est à même de les mettre à exécution est élevé dans l'échelle de l'évolution. L'homme apprend à penser même au delà de la mort et il se propose des principes d'action en vue d'un but plus élevé que le bien-être de l'individu. C'est le commencement de l'action morale, car le but qu'il a en vue cesse d'être la satisfaction des impulsions égoïstes. L'individu est éphémère, mais les fins qu'il se propose et qui forment le fond même de son esprit et l'âme de son âme, en supposant qu'elles soient morales, dureront au delà de la tombe. L'individu meurt, mais l'homme, aussi longtemps que cette terre subvient aux conditions de la vie, est immortel. Le corps périt, mais l'âme subsiste. Le fait de régulariser nos actions, non selon le point de vue de la vie individuelle, mais d'après des points de vue plus élevés, s'appelle la moralité.

De même la conscience crée un domaine plus élevé dans la nature; elle n'est pas surnaturelle, mais certainement surorganique; aussi ce domaine est-il plus noble et plus élevé que le champ d'action de la nature inorganique. La conscience crée un royaume de liberté qui est plus puissant, plus grand et plus étendu à mesure que les expériences de l'esprit sont plus nettes et que la réalité se symbolise plus sûrement et plus nettement en idées.

Par liberté nous ne devons pas comprendre un anéantissement de la causalité ou une annihilation de la loi de cause et d'effet. Elle représente seulement un genre particulier et plus complexe de causalité où les facteurs déterminants ne



siègent pas dans les conditions environnantes, mais principalement dans le caractère de l'agent. La liberté signifie la possibilité de choisir. Le résultat du choix est dans tous les cas déterminé nécessairement par le caractère de la personne qui fait le choix. Un être est appelé libre s'il peut exécuter un plan d'action ; il n'est pas libre si quelque contrainte l'en empêche. Le plus haut degré de liberté est atteint par la moralité. Toute action immorale, étant en conflit avec l'ordre du monde, contrarie la volonté ; elle produit un désaccord et asservit l'âme ; la moralité seule peut nous racheter de la servitude.

Il semble naturel que chaque individu considère la conservation de son existence corporelle comme son but suprême et dernier. Cependant, l'inévitable mort à laquelle nous sommes tous condamnés et qui plane sur nous tous rendra les maximes de l'égotisme inefficaces après tout, et un regard plus profond jeté sur la nature de l'âme nous apprend que nos idées et nos aspirations, qui sont en somme notre vraie personnalité, peuvent et doivent vivre au delà de la mort. Celles de ces aspirations qui sont d'accord avec les lois de l'existence, les conditions de notre vie, sont appelées morales ; celles qui sont en contradiction avec elles sont appelées immorales.

L'immoralité porte en elle-même sa condamnation ; n'étant pas en harmonie avec les lois de l'existence, toute chose immorale qui, d'une manière ou d'une autre, existe, est en contradiction avec elle-même : elle est inconséquente avec sa propre nature, et ainsi porte en elle-même l'impuissance à exister d'une manière prolongée. Par son impossibilité de s'élever au point de vue supérieur qui lui

permettrait de reconnaître cette vérité que l'existence individuelle est une existence partielle et dépendante qui doit se conformer aux lois du tout dont elle fait partie, l'égotisme se fait une vie qui n'est qu'une illusion passagère. La mort vient détruire l'égotiste, mais l'âme de l'homme à aspirations morales continue à vivre.

L'acceptation de cette vérité est la base de toutes les religions et trouve sa plus sublime expression dans le christianisme, non pas naturellement dans les dogmes des diverses églises, mais dans la morale enseignée par le Christ.

En résumé, pour ce qui regarde la moralité, la conscience acquiert une telle importance qu'elle s'élève vers un but supérieur et se trouve ainsi revêtue d'une sorte de sainteté religieuse. La conscience n'a pas sa fin en elle-même, mais elle est le moyen par lequel nous pouvons poursuivre les buts les plus élevés, et toutes ces fins sont comprises dans ce mot : moralité.

---

## CHAPITRE II

### SIGNIFICATION DES ÉTATS DE CONSCIENCE ET TÉLÉPATHIE DE L'ÂME

Il y a une certaine classe de philosophes qui considère le sentiment<sup>1</sup> comme un effet passager, un peu fortuit des éléments de la nature agissant les uns sur les autres. Il est difficile, sinon impossible, de soutenir cette idée. Au contraire, si les éléments de la sensibilité sont en toutes choses inséparablement unis aux éléments de l'existence objective, il doit sembler naturel que, partout où apparaissent les conditions propres à la vie organisée, on voie naître la substance sentante. Nous pouvons affirmer que le *sentiment* surgira alors sur la surface refroidie d'une planète aussi sûrement, par exemple, que deux corps célestes non lumineux, en s'entrechoquant, s'enflammeront et deviendront une brillante nébuleuse contenant tous les éléments nécessaires à la production, dans la suite des âges, d'un système planétaire.

(1) Le français n'a aucun mot qui rende le sens de *feeling*. Ce mot signifie la conscience que le moi prend d'une impression sensible. Le mot *sentiment* n'a en français qu'un sens purement moral. Nous avons néanmoins conservé le mot *sentiment*, en avertissant que ce mot ne s'applique ici qu'à la sensibilité physique. M. Carus distingue l'*impression des sens* du *sentiment* perçu par la conscience, et il appelle *sensation* la conscience du rapport de cette impression des sens avec une réalité extérieure. [Note du traducteur.]



Partout où la combinaison des substances est telle, qu'elle manifeste la faculté du *sentiment*, elle formera une base pour des faits déterminés de la vie de l'âme. La substance sentante exposée à un certain stimulant, ou ayant accompli certaines fonctions, a, par cela même, subi une modification dans ses parties moléculaires. La substance matérielle a éprouvé, dans sa configuration, un changement dont la forme est conservée dans le courant général de la matière et il se produit ainsi, dans la substance sentante, une disposition à répondre plus rapidement à des impressions du même genre. Le *sentiment* qui accompagne une impression subséquente de même nature se fait sentir, en même temps, comme le réveil du sentiment antérieur semblable ou de genre analogue ; en d'autres termes, la substance sensible conservant les formes en rapport avec son fonctionnement est douée de mémoire <sup>1</sup>.

La conservation de la forme dans une fonction accompagnée de *sentiment* rend possible que le *sentiment* accompagnant une forme particulière de fonction devienne un point de repère. Étant reconnu comme semblable, en espèce, à un *sentiment* antérieur, il finira par dénoter un certain état des tissus sensibles. Un *sentiment* reconnu pour être le même ou de même espèce qu'un *sentiment* antérieur dont il occasionne le réveil ou la mémoire, prend, par cela même, une signification, c'est-à-dire qu'il permet de cons-

(1) La mémoire n'est pas un pouvoir mystérieux, mais la conservation de la forme dans des organismes sensibles. Voir le traité d'Ewald Hering sur la *Mémoire* et les chapitres de ce livre-ci sur la *Conservation de la Forme et l'Immortalité*.

tater la conformité ou la similitude de deux ou de plusieurs *sentiments*. Ainsi, dans le cours du temps, par une expérience constamment renouvelée, un *sentiment* particulier, chaque fois qu'il est répété, deviendra naturellement l'indice de la présence de certains faits externes qui l'ont provoqué. Un *sentiment* isolé est naturellement sans signification ; et cependant, par la conservation de la forme, c'est-à-dire, par la mémoire, il se transforme nécessairement, par la répétition, en un symbole d'une valeur représentative.

Aussi les *sentiments* acquièrent-ils forcément, avec le temps, une signification, et donnent-ils naissance naturellement et spontanément à l'esprit. Ils ne peuvent pas plus éviter de se coordonner en un organisme mental, que l'eau, soumise à une température basse, ne peut éviter de se changer en glace ou une graine de germer, lorsqu'elle est exposée à la lumière avec l'humidité voulue. De même, l'esprit est le résultat nécessaire d'une combinaison de *sentiments*.

L'impression produite sur les sens par un rectangle blanc, couvert de petits caractères noirs, est un fait positif ; cependant l'aspect d'une feuille de papier, résultat d'une combinaison avec les souvenirs des impressions antérieures a une signification propre née de ces impressions mêmes. Le sentiment des sens est un état subjectif intérieur, mais sa signification est la représentation extérieure d'une chose objective. Le procédé de représentation est une fonction du sujet, mais le fait représenté est, pour ainsi dire, projeté dans le monde objectif où l'expérience a enseigné au sujet à le chercher. L'habitude de cette projection se développe naturellement par une

adaptation héréditaire et une expérience répétée, si bien que la chose représentée nous apparaît comme étant externe. Nous éprouvons une sensation comme étant un état de conscience ; mais nous la concevons comme une réalité indépendante.

L'habitude de projeter des sensations subjectives dans le monde extérieur n'est pas un acte involontaire d'inférence, mais l'inévitable résultat d'une loi naturelle ; cette loi est la loi du moindre effort.

Lorsqu'un aveugle a subi avec succès une opération, son œil aura d'abord la conscience de vagues sensations colorées ; l'expérience lui enseignera le sens de ces sensations colorées et ses mouvements lui indiqueront où il pourra trouver les faits extérieurs correspondants. Sa conscience sera de plus en plus concentrée sur la signification des sensations. Moins il a de difficultés à arriver à les interpréter convenablement, plus l'activité de ses sens deviendra inconsciente et, à la longue, la conscience sera habituellement attachée au résultat de la sensation seule, je veux dire à son interprétation.

De même, toute personne qui apprend à jouer d'un instrument, ne sentira, d'abord, que la partie touchée par sa main. Peu à peu cependant, elle acquerra la conscience des effets produits par le plus léger attouchement. La pratique constante forme, dans le cerveau d'un instrumentiste expert, certaines figures vivantes qui correspondent à l'action de l'instrument et la représentent avec une grande précision. Toutes les fois que ces figures sont excitées, on sent que l'action de l'instrument se produit ; de cette manière, la conscience est projetée dans l'œuvre exécutée par

l'instrument. Le toucher de la main est devenu purement automatique, et l'exécutant sent alors les effets complets de sa manipulation, quoiqu'il ne soit pas en contact direct avec toutes les parties de son instrument. L'instrument prend, pour ainsi à dire, vie sous sa main ; il le sent comme faisant partie de lui-même, car l'action de l'instrument est en rapport avec son activité mentale.

Les spirites discutent avec grand enthousiasme le problème de la télépathie. *Télépathie* signifie *sentiment à distance*. L'activité mentale montre, dans tous ses éléments, des exemples de télépathie dans le sens littéral du mot. Nous ne sentons pas les organes de nos sens ; mais, les objets en dehors de nous sont ressentis *dans* et *à travers* ces mêmes organes, et c'est *dans* et *à travers* nos yeux que nous voyons les étoiles très lointaines. Si la télépathie n'a pas d'autre signification que son sens propre et naturel, il faut reconnaître que toute l'activité de l'esprit repose sur la télépathie.

Cependant, nous ne pouvons admettre la télépathie dans le sens que les spirites donnent souvent à ce mot. Beaucoup d'entre eux y voient le fait de sentir à de telles distances que ce fait ne peut s'expliquer d'une manière naturelle, et qu'il est en contradiction avec les rapports mécaniques des causes et des effets dans l'univers. Nous admettons pleinement la télépathie dans le sens où des sentiments représentent des événements survenus au loin, et nous reconnaissons que l'esprit peut ainsi pénétrer dans les régions les plus éloignées du temps et de l'espace, mais non dans un aucun autre sens qui soit en con-

tradition avec l'ordre naturel de la causalité mécanique.

Quelle est la fonction de l'âme sinon la télépathie ? L'âme est une totalité organisée de sentiments représentatifs et ces sentiments ne sont pas seulement des états subjectifs, ils sentent actuellement des objets et deviennent des signes, représentant des objets divers. Quelques-uns de ces objets sont en contact immédiat, d'autres sont très éloignés et beaucoup sont dans des positions intermédiaires. Cependant, tous sont des choses extérieures et, par conséquent, même la plus directe des impressions des sens, celle du toucher, est, à juste titre, regardée comme un acte de télépathie.

L'esprit jette une lumière sur les rapports entre toutes choses et donne un sens à l'univers. Si le monde ne se composait que de faits purement objectifs, il resterait un jeu incompréhensible de forces en mouvement. L'esprit et tout le domaine de l'existence mentale sont sortis des plus humbles origines ; cependant, ils sont grands et divins, parce qu'ils représentent le monde dans sa merveilleuse harmonie et son ordre cosmique.

La fonction de la conscience nous apparaît fugitive comme la flamme d'une lumière ; mais l'esprit n'est pas aussi fugitif qu'il le parait. La lumière continue d'une flamme dépend, en toutes circonstances, des conditions du moment ; mais la continuité de l'esprit prouve qu'il y a une conservation des forces de l'intelligence dont l'activité spirituelle est appelée *mémoire*. La mémoire ou la forme mentale d'états antérieurs est le plus important facteur dans la détermination de la valeur représentative des états actuels de l'esprit.



La continuité ainsi réalisée rend possible pour l'esprit de se figurer non seulement les choses et les actes distants dans l'espace, mais aussi ceux qui sont distants dans le temps.

La conservation de la forme dans la substance pensante, non seulement dans la vie des individus, mais aussi dans la vie de la race, produit la croissance, le développement et l'évolution de l'esprit. C'est ainsi que les faits peuvent être représentés dans leur connexité et que la nécessité de leur connexité peut être comprise. Comme le dit Spinoza : « Le monde peut être considéré *sub specie æternitatis*. »

Ce que poursuit l'esprit est la vérité ou une représentation exacte des faits, non tels qu'ils sont çà et là, mais tels qu'ils doivent être ici et partout, quand se produisent les conditions d'un état de choses donné. L'esprit s'étend suivant la mesure dans laquelle il contient et reflète l'éternelle vérité.

L'activité de l'esprit est, en un sens, un acte aussi fugitif que le phénomène de la lumière ; cependant, sous d'autres rapports, l'esprit s'élève au-dessus des limites du temps et de l'espace. D'un côté, il possède la faculté de se conserver au delà du moment fugitif du temps présent ; de l'autre, il est capable de saisir l'éternité dans la courte durée d'un instant.

## CHAPITRE III

### DES DONNÉES DE L'EXPÉRIENCE ET DE LEUR PORTÉE

Nous avons exposé, dans un chapitre précédent, que ce que nous appelons *la matière se mouvant dans l'espace*, c'est la réalité représentée dans nos sensations. Nos sensations sont les données de l'expérience, et ces données sont le point de départ de la philosophie ; elles sont la réalité, telle qu'elle nous est donnée.

La réalité, dans le sens le plus large de ce mot, est l'équivalent de l'existence ; mais, ce terme est usité aussi dans un sens plus étroit, par opposition à l'idéalité. Au sens large, tout ce qui existe est réel et les idées sont réelles aussi ; au sens étroit, l'idéalité est le domaine des idées, c'est-à-dire des sensations et de la pensée, tandis que la réalité est ce dont les idées supposent l'existence. La réalité n'est, dans le premier et large sens de ce mot, que la totalité de l'expérience complète, mais la réalité, dans le second sens plus étroit, n'en représente qu'un côté seulement ; c'est un simple terme abstrait qui n'indique que l'objectivité des choses, et qui exclut toutes les autres qualités de nature subjective. La signification de la réalité, au sens étroit de

ce terme, c'est-à-dire en tant que distinguée de l'idéalité, ne peut être comprise qu'après une analyse approfondie de la nature des données de l'expérience.

Les données de l'expérience sont ce que Kant appelle *anschauungen* ou *intuitions*<sup>1</sup>. Les *intuitions* ou *anschauungen* sont la présence vivante des impressions des sens. Ces données sont plusieurs et différentes espèces de conscience du moi et nous devons distinguer en elles trois éléments :

1° L'élément que toutes les impressions des sens ont en commun et que définit le mieux le mot *connaissance* ; il existe en soi, il est l'existence même. La connaissance est l'être tel qu'il s'apparaît à lui-même dans la perception immédiate ; la connaissance est, pour ainsi dire, la matière dont se composent les états de conscience ; c'est l'essence de la subjectivité.

Nous distinguons ensuite :

2° Les traits qui sont particuliers à divers états de conscience et constituent leur différence de genre. Il y a des sensations de vue et d'ouïe, de goût et d'odorat, de température et de toucher et, de plus, chaque sensation simple est aussi d'un genre particulier qui est dû à un arrangement différent et à une combinaison des éléments qui composent une certaine impression des sens. Nous les appelons les *formes* des différents états de la connaissance.

3° Le but ou la signification des données de

(1) Le terme *intuition* n'a pas ici le sens mystique que lui donnent ceux qu'on appelle intuitionistes. Je l'ai pris au sens d'*anschauung* qui signifie, à l'origine, l'acte de regarder ce qui est en face de nous. Dans la terminologie de Kant, il s'applique à n'importe quelle perception d'une sensation.

l'expérience n'est pas le moins important des éléments qui les constituent. Une sensation d'un certain genre laisse une certaine trace et cette trace constitue une disposition à être remémorée. Lorsque la sensation est répétée, le souvenir de la sensation antérieure est réveillé et la nouvelle sensation est sentie comme semblable ou similaire. Ainsi, les sensations en viennent à indiquer les conditions dans lesquelles elles prennent naissance. Elles indiquent la présence de certaines choses déterminées qui sont contemplées, d'objets qui sont placés en face du sujet de façon à être représentés ou, pour ainsi dire, reflétés dans ses sentiments. Le but ou la signification des états de conscience est appelé leur *contenu*.

Le contenu de ces intuitions déterminées, des données de l'expérience, est une représentation, et, ce qui est représenté dans ces représentations, est appelé *objet*. L'ensemble du monde objectif comprenant toutes les choses que nous avons l'habitude d'appeler la réalité, dans le sens étroit du mot, je veux dire, dans le domaine de l'objectivité, montre partout ce même caractère qui est son trait caractéristique : il nous apparaît comme la matière se mouvant dans l'espace.

Telle est, en résumé, la situation. Maintenant les idéalistes soutiennent que les états subjectifs existent seuls réellement tandis que les réalistes déclarent qu'il n'y a que les choses objectives qui existent. Le fait est qu'il n'y a ni états objectifs, ni états subjectifs purs, mais certaines séries de relations, dont un des côtés est appelé objectif et l'autre subjectif.

Les idées de subjectivité et d'objectivité étant des abstractions, il n'y a pas de subjectivité

qui ne soit que subjectivité, ni d'objectivité qui ne soit qu'objectivité. Ce qui existe, c'est un ensemble cohérent de relations entre le subjectif et l'objectif.

L'idéaliste propose une formule erronée du problème lorsqu'il demande : « La réalité existe-t-elle ? » Il devrait demander : « Qu'entendez-vous par la réalité ? » Le réaliste naïf, d'un autre côté, décrit la nature de la réalité en termes abstraits. Il part d'une idée générale au lieu de tirer le contenu de ses idées des exactes et positives données de l'expérience des sens. Dès que nous décrivons la réalité, c'est-à-dire l'objectivité de l'existence comme étant un des caractères même des données de l'expérience, la question de l'idéaliste devient inapplicable. A quoi sert de demander si le réel est réel ?

L'âme est une chose déterminée, et le contenu de l'âme est une image représentant le monde. Une partie de cette image du monde est l'image du corps que l'âme regarde comme lui appartenant ; quoi que ce soit que nous sachions de notre propre corps, nous le savons par les mêmes voies, c'est-à-dire par les sens, comme ce que nous savons de n'importe quel objet du monde environnant, et de même que le monde environnant notre propre corps nous apparaît, d'une manière tout à fait analogue, comme de la matière se mouvant dans l'espace.

En conséquence, le caractère de l'existence objective peut être considéré comme le mouvement de la matière dans l'espace, tandis que la nature de l'existence subjective, autant que nous la connaissons par notre propre expérience, consiste en connaissance, et la connaissance est la capacité de représentation.

A proprement parler, les choses ne *sont* pas, mais *paraissent* être de la matière en mouvement ; c'est pourquoi leur apparence, comme matière se mouvant dans l'espace, est appelée l'extériorité de l'existence en opposition avec son intériorité.

Cette question : « Que *sont* les choses ? » prise dans ce sens, c'est-à-dire en opposition avec ce que les choses paraissent être, fut, pour la première fois, posée et résolue dans l'Inde. La solution hindoue du problème, posé à nouveau sous une forme plus moderne, est celle-ci : « Nos corps, tels qu'ils paraissent à nous et aux autres, sont de la matière en mouvement, mais en eux-mêmes, ils sont ce que nous appelons âme ou esprit, pensée ou conscience du moi. » Ainsi les sages hindous en étaient arrivés à la conclusion que la pensée et l'être ne font qu'un, et que l'être est en lui-même la pensée.

Vu l'explication très nette que nous avons faite de la différence qui existe entre la subjectivité en général, composée des éléments de la conscience du moi, et la conscience du moi elle-même, comme forme particulière et très complexe de la subjectivité, nous n'avons pas besoin d'entrer dans des explications détaillées pour réfuter l'erreur de l'idéalisme hindou qui appelle toutes choses pensées subjective, tandis que la pensée et la conscience ne sont que certaines formes complexes de subjectivité.

Il y a cependant, impliquée dans la conception hindoue, une autre notion erronée très importante dont même les modernes idéalistes ont subi l'influence. Les anciens philosophes s'étaient enthousiasmés à la pensée d'avoir trouvé la solution du plus important problème philosophique. Lorsqu'ils

déclaraient que l'essence de l'existence objective est en elle-même de nature spirituelle, ils ne regardaient pas seulement l'objectivité comme une apparence, mais comme une duperie, une moquerie, une illusion des sens. Cette attitude dédaigneuse à l'égard du monde de la matière et du mouvement est peu justifiée. Nous pourrions aussi bien déclarer (comme on le fait maintenant par une erreur de logique similaire) que la connaissance est impossible, sous le seul prétexte que la connaissance n'est que représentation ; la vérité est que c'est la nature de la connaissance qui est représentation. La connaissance est une description de faits, les sensations étant les éléments, c'est-à-dire les données déterminées dont on peut tirer la connaissance des choses objectives.

Le monisme hindou entend le mot *apparence* dans un autre sens que celui que, suivant nous, on doit lui donner. Cette assertion que « la réalité *apparaît* comme la matière en mouvement » signifie qu'elle *est* selon les apparences (dans son existence externe) de la matière en mouvement. Ou bien faudrait-il croire que le monde de la matière en mouvement, c'est-à-dire la réalité telle qu'elle se présente à nos sens, soit un tableau inexact du monde ? Y a-t-il des représentations plus justes et plus vraies de la réalité ? Il n'y en a pas. Elle ne peut apparaître que dans l'objectivité de la nature, et loin d'être une duperie, une moquerie, une illusion ou même un mensonge, comme les philosophes hindous et leurs disciples n'ont pas craint de l'appeler, cette objectivité est une révélation, car elle nous *révèle* véritablement le monde où nous vivons et dont nous faisons partie.

On a pris la mauvaise habitude de parler d'illusion des sens lorsqu'on tire de fausses déductions des données des sens. Les données des sens sont tout à fait exactes, elles ne mentent pas, elles ne trompent pas; seule, l'interprétation de ces données des sens est erronée.

D'après leurs propres prémisses, les philosophes hindous auraient dû être plus indulgents pour le monde des apparences, car c'est dans l'objectivité que la subjectivité de la nature se présente à nous. L'apparence objective des choses n'est pas seulement le seul moyen, mais aussi un moyen sûr et adéquat d'arriver à savoir quelle espèce de réalité nous avons devant nous. Ainsi ils auraient pu dire : l'objectivité de la nature est la clef des secrets du monde. Approfondissons les mouvements de la matière et les lois de l'espace, observons et étudions les phénomènes naturels, et nous apprendrons quelque chose sur l'âme des choses et des autres créatures. C'est un chemin lent et épineux, mais c'est le seul possible, et il conduit à la vérité.

L'objectivité est, comme nous l'avons dit plus haut, une conception abstraite de l'existence, n'en représentant qu'un côté; mais la subjectivité est aussi une conception abstraite. L'objectivité n'est pas l'être tout entier, mais la subjectivité ne l'est pas non plus.

Le mépris de l'existence objective comme étant une duperie, et la prééminence exagérée accordée à la subjectivité, comme si elle était la réalité ou l'être absolu en elle-même, et comme si elle pouvait exister à part dans une indépendance abstraite, conduit à une fausse éthique; elle conduit à l'éloignement du monde et au pessimisme. Le monde



matériel tel qu'il nous apparaît dans des apparences perceptibles aux sens, ne doit pas et ne devrait pas être considéré comme existant en lui-même; il existe en tant qu'apparence extérieure. De même, nous aussi, dans notre apparence extérieure, nous sommes des corps matériels, tandis qu'en nous-mêmes, nous sommes ce qu'on appelle communément l'âme. Tandis que le corps est l'apparence extérieure de l'âme, l'âme est l'essence du corps tel qu'il est au dedans. L'âme et le corps sont donc deux modalités inséparables de notre existence; ils sont deux abstractions faites d'une seule et même réalité; aussi le mépris de l'un, conduisant à le négliger, amènera bientôt la dégradation de l'autre.

Le monde des existences matérielles perçu par les sens est une apparence; ce n'est pas cependant un mirage décevant, mais une indication qu'il existe quelque réalité correspondante et qu'on ne doit pas le traiter comme une duperie. Si l'essence du corps, sa nature intérieure, son être même est l'âme, nous pouvons acquérir une connaissance des autres âmes, par une connaissance de leur objectivité, de leurs seules formes corporelles. Du moment que la connaissance de notre moi est insuffisante à moins d'être comparée à d'autres existences, nous ne pouvons pas même connaître notre propre âme sans puiser largement dans les ressources de notre existence objective.

Le monisme, au lieu de conduire au mépris, soit du corps soit de l'âme, soit de l'esprit soit de la matière, nous apprend à leur donner une valeur égale. C'est ici que l'on voit la partialité du monisme brahmanique qui n'est pas un véritable *monisme*, mais un *hénisme*.

On connaît assez les fatals résultats auxquels il conduit; l'état actuel de l'Inde en est la meilleure preuve. Sans doute, d'autres causes aussi ont contribué à amener la décadence de la nation hindoue, mais la faiblesse engendrée par une conception pessimiste du monde n'est certes pas une des moins considérables, et la destinée de l'Inde nous apprend combien sont importantes les bases de nos convictions philosophico-religieuses. Cette nation, qui a été autrefois à la tête de tous les peuples de la terre par ses érudits, ses littérateurs, ses savants, par sa richesse, sa puissance militaire et son enthousiasme religieux, languit maintenant dans un état d'abaissement irrémédiable. Son monisme étroit a conduit à un dualisme étroit; il a enseigné que l'ascétisme est la plus noble des vertus et que l'éloignement du monde est l'idéal le plus élevé.

Nous trouvons à l'extrême opposé de la conception brahmanique, le monisme matérialiste ou plutôt le hénisme qui considère la réalité objective comme la seule véritable réalité, tandis que la vie de l'âme, la sensibilité, la conscience et la pensée sont regardées comme de simples dupes, ou du moins comme des phénomènes passagers sortis du jeu accidentel de la matière en mouvement. Les matérialistes, négligeant la réalité et l'importance capitale de ces délicates relations que nous appelons spirituelles, et ne voyant pas le fait de la conservation de l'âme, proclament le *plaisir* la fin et le but de la morale. Ce qui est moralement bon, selon eux, est ce qui apporte le plus grande somme de plaisirs. Mais, pas plus dans le domaine de la morale que dans celui des sciences, les idées de bien et de mal ne dépendent

des idées de plaisir et de peine. Y a-t-il aucun mathématicien assez fou pour dire que  $2 + 2 = 4$  est juste, parce que cette solution procure plus de plaisir que tout autre.

Il y a plusieurs honnêtes matérialistes qui ne voient pas du tout à quelles conséquences conduisent tout naturellement leurs doctrines, et il serait injuste de les rendre personnellement responsables des résultats, et de les accuser d'avoir volontairement empoisonné l'esprit public. Très peu de philosophes matérialistes méritent d'être stigmatisés comme frivoles et immoraux ; au contraire, la plupart sont certainement d'honnêtes gens qui ont consacré leur vie à la recherche de la vérité. Ils ne sont pas à blâmer d'avoir parlé ainsi ; au contraire, ils doivent en être félicités, car c'est seulement en déclarant ouvertement ce que l'on croit être la vérité, que la vérité peut être découverte. Aussi, les penseurs d'une opinion opposée à la leur ne devraient jamais mettre en doute leur honnêteté ou lancer des insinuations contre leur caractère personnel, simplement parce que leurs doctrines dans leurs applications extrêmes pourraient conduire à des habitudes immorales et ébranler la vertu publique.

L'objectivité de la nature est la grande apocalypse de l'existence. Elle n'est pas une duperie, mais, une révélation. Elle nous découvre son être réel et nous fait connaître son essence véritable. Lorsque nous nous plaçons sur ce terrain, nous cessons, d'un côté, de parler en termes de mépris de la matière et du mouvement et, de l'autre, nous comprenons l'importance de l'âme, de la pensée, de la conscience du moi. L'âme n'est pas une simple spectatrice, sans importance, ajoutée

au corps. Nos pensées ne sont pas un jeu surabondant des mouvements cérébraux ; la conscience n'est pas une superfluité négligeable et dont on puisse se passer, c'est la plus réelle de toutes les réalités et le véritable centre de l'existence.

Est-il exact et vrai de dire que la représentation du monde objectif est la matière se mouvant dans l'espace ? Ce n'est pas là une question théorique, mais pratique. Le problème n'est pas de savoir si le mouvement en lui-même et la matière en elle-même sont identiques à la matière et au mouvement représentés dans des sujets pensants et sentants. Le problème est de savoir si la méthode de représenter le monde objectif en se servant des termes de matière et de mouvement, est appropriée ? Comment pouvons-nous en décider ?

Nous demandons : nous aide-t-elle dans nos rapports avec le monde environnant ? Pouvons-nous à l'aide de cette méthode de représentation régler convenablement nos actions ? Nous répondons : « Ils ne nous aident pas seulement à prévoir, à anticiper et à prédire les changements qui ont lieu dans le monde environnant, mais même, dans une grande mesure, à les déterminer d'avance, à les conduire, à les diriger, à les gouverner, à les dominer. Notre représentation du monde objectif, d'abord comme sensations, puis comme idées, nous donne empire sur le monde des faits et atteste la supériorité de l'esprit sur la matière. Ce résultat seul est suffisant pour prouver que la représentation du monde objectif, tel qu'il est, n'est ni une duperie, ni une illusion, mais une représentation convenable des choses. L'objectivité du monde n'a pas besoin qu'il soit

## DES DONNÉES DE L'EXPÉRIENCE ET DE LEUR PORTÉE 37

en lui-même tel qu'il apparaît ; il n'est pas nécessaire et nous ne pensons pas qu'il en soit ainsi. Mais cette considération ne prouve pas que notre image du monde de l'existence objective soit sans valeur. N'oubliez pas seulement que l'objectivité n'est pas le tout de l'existence. L'objectivité est l'apparence de la réalité, le côté sous lequel elle se montre, la manière dont une partie de la réalité affecte et impressionne d'autres parties. L'objectivité n'est que l'extérieur de l'existence, mais cette objectivité doit être considérée comme possédant aussi un for intérieur. Ce for intérieur ou subjectivité de l'existence est la virtualité de pouvoir devenir, dans certaines combinaisons et dans des conditions définies, la connaissance, de manière à sentir sa propre existence et à refléter dans ses propres sentiments les autres existences environnantes qui se trouvent en contact avec elle.

---

## CHAPITRE IV

### L'ÂME EST-ELLE UN MÉCANISME?

On a soulevé cette question : L'homme est-il une machine? La réponse du fameux matérialiste français le baron d'Holbach a été affirmative : « L'homme est une machine », dit d'Holbach, et il comprenait expressément, dans le concept homme, non seulement le corps humain, mais aussi l'âme de l'homme.

Nous demandons maintenant : La réponse de d'Holbach est-elle satisfaisante? L'âme de l'homme est-elle un mécanisme, et l'activité psychique peut-elle être expliquée par les lois du mouvement?

Examinons cela :

Nous distinguons diverses sortes d'activités : mécaniques, physiques, chimiques, physiologiques et psychiques.

Un phénomène mécanique est un changement de place qui n'implique pas un changement dans la constitution des parties en mouvement. Par exemple, on pousse une pierre ; sa position est changée, mais la pierre reste la même.

Un phénomène physique est celui où l'état moléculaire des corps en activité est altérée. L'eau chauffée devient de la vapeur ; congelée,

elle se change en glace. Les trois états ont diverses configurations moléculaires.

On appelle phénomènes chimiques ceux dans lesquels la constitution des atomes est altérée. Les propriétés caractéristiques de l'hydrogène, par exemple, sont différentes, suivant qu'il se trouve combiné avec divers éléments ou lorsqu'il est isolé. Chaque combinaison forme une substance particulière avec des propriétés particulières et non un mélange ou une combinaison des propriétés des éléments isolés.

Les processus physiologiques sont tous les changements qui se font dans la substance vivante et sensible des plantes et des animaux, tels que la nutrition, la croissance et la propagation. Leurs traits caractéristiques sont : 1° la faim et la soif, c'est-à-dire, le besoin de certaines matières ou de la nourriture ; 2° la réception des matières nécessaires par la succion et par d'autres moyens qui, dans certains cas, sont des actes tout mécaniques ou physiques, assez semblables à l'afflux de l'oxygène produit par une chandelle allumée ou la succion de l'eau par une éponge ; 3° l'assimilation de la nourriture. Les matières reçues sont distribuées aux endroits voulus, contribuant ainsi à la construction de la substance vivante, selon la nature de sa structure. C'est ce qui produit, par un résultat naturel, le phénomène de la croissance avec conservation de la forme. 5° La reproduction est une espèce particulière de croissance d'une partie qui, à une certaine phase de son développement, devient un être indépendant.

Les phénomènes psychiques sont ceux où les sensations et l'intelligence des sensations sont les facteurs déterminants.

Il est visible que tous ces termes : mécaniques, physiques, chimiques, physiologiques et psychiques, sont de simples abstractions. En décrivant un phénomène mécanique, nous limitons notre attention au changement mécanique et nous ne voulons pas dire que le corps en mouvement ne possède pas des propriétés chimiques, physiques, peut-être physiologiques et même psychiques ; le calcul de la courbe d'un saut est un problème mécanique, quoique le corps sautant puisse être une créature humaine ; cependant cette question : pourquoi l'homme a-t-il sauté ? est une question psychique. Le motif du saut est une idée rentrant dans cette catégorie de l'activité mentale que l'on appelle *but*. L'homme a une fin en vue et cette idée d'une fin à réaliser est le résultat combiné de conditions spéciales et du caractère de l'homme.

Les différentes sphères des actions mécaniques, physiques, chimiques, physiologiques et psychiques étant des abstractions, il est évident que la science, lorsqu'elle a affaire avec les phénomènes appelés purement mécaniques, se contente d'une fiction ; il n'y a pas de phénomènes purement mécaniques, il y a des traits de la réalité qui sont purement mécaniques et ceux-là, nous les appelons mouvements ; mais le monde ne se compose pas uniquement de mouvements. Il possède d'autres propriétés.

Le matérialiste qui adopte le point de vue mécanique suppose que le monde ne se compose que de matière et de mouvement et il s'imagine être fondé à croire que chaque événement, y compris les actions des hommes, peut être expliqué par les lois du mouvement. Cependant les pré-



misses sont fausses et nous pouvons prévoir que la conclusion sera aussi erronée. C'est ce qu'elle est en effet.

Les lois du mouvement sont applicables à tous les mouvements et les expliqueront tous ; mais elles ne sont pas applicables à ce qui n'est pas mouvement ; il est inconcevable que nous puissions espérer expliquer une impression psychique par les lois du mouvement ; aussi le vain espoir d'expliquer les problèmes de la nature de l'âme par la mécanique est-elle déraisonnable. On ne peut faire aucune objection à la possibilité d'expliquer les délicats mouvements de la substance nerveuse du cerveau par les lois de la mécanique massive et moléculaire, mais ces explications ne jetteraient aucune lumière sur la causation qui a son siège dans l'esprit. Les véritables phénomènes psychiques, la véritable action intelligente de la pensée ne pourraient pas être expliqués de cette manière, car le monde de l'intelligence introduit un facteur tout nouveau dans la sphère de l'existence.

Quel est ce nouveau facteur ?

La nature de l'activité mentale est dans le symbolisme des impressions psychiques. Ces impressions étant différentes dans des conditions différentes et semblables dans des conditions semblables deviennent représentatives de leurs causes correspondantes et ainsi les objets de l'expérience sont représentés dans les symboles des impressions.

La question de savoir comment certaines structures cérébrales opèrent est une question de mécanique de la substance nerveuse et, encore, la question de savoir comment ont lieu les opérations de l'esprit est une question de mécanique

logique, mais cette question : Pourquoi certaine idée correspond-elle à certains stimulants et non à d'autres ? n'admet pas d'explication ni de formule mécaniques. La réponse à cette dernière question sera une description de la nature de l'idée et la nature de l'idée n'est pas un mouvement ; c'est la signification que l'idée porte en elle.

L'action de l'esprit dépend de la signification de certains symboles. Un mot écrit ou parlé a une signification spéciale et cette signification devient le facteur déterminant de l'action intellectuelle. La signification d'un mot n'est ni un fragment de matière, ni un mouvement, c'est quelque chose de *sui generis*. Je ne veux pas dire qu'il y ait là quelque inexplicable mystère ; au contraire, bien que merveilleux en lui-même, le fait n'a rien de mystérieux, car il ne se trouve en contradiction avec aucun autre fait de la nature. Les symboles représentent quelque chose, ils indiquent, dénotent et signifient quelque chose ; cette signification s'appelle leur sens et l'esprit est un système de symboles provenant d'états de connaissance.

Mais les états de connaissance ne sont pas mécaniques et le sens des mots non plus n'a rien de mécanique. Comment pourrions-nous espérer une explication mécanique de l'âme ou de l'esprit, ou de n'importe quelle action mentale ?

Supposez, par exemple, qu'un général reçoive un message contenant un petit nombre de mots. Il ouvre le papier, le lit et immédiatement son esprit est au comble de l'excitation. Qu'est-ce qui a produit cette excitation ? Est-ce un mouvement ? Oui, dans un certain sens, c'est un mouvement, c'est la lecture du papier. Voilà la cause. Ce-

pendant ce n'est pas le fait de la lecture, comme tel, qui excite sa consternation ; il pourrait lire d'autres messages tout le long du jour, sans éprouver un pareil effet. Évidemment l'élément causalif de la cause n'est pas la lecture, ni les mouvements dans lesquels consiste la lecture, ni la forme des caractères et leurs combinaisons en groupes, qu'on appelle des mots ; c'est quelque chose de plus subtil encore que cela ; c'est la signification de l'écrit, c'est le sens des caractères tracés, c'est la portée attachée aux mots symboles.

La naissance de l'esprit introduit donc un facteur qui n'a rien à faire avec la mécanique ; et les actions réflexes psychiques les plus simples comprenant ces actions réflexes physiologiques qui, nous devons le supposer, doivent leur origine à l'adaptation consciente, puis ont été englouties dans l'inconscience, ne peuvent être expliquées par les seules lois physiques et mécaniques.

Le Dr Edmond Montgomery, philosophe américain dont le talent critique est subtil et pénétrant, se trouve très embarrassé pour expliquer la faculté sélective de l'âme.

« Qu'est-ce qui fait, dit-il, que les signes enregistrés ne sont pas employés d'une manière automatique, mais avec choix, comme un typographe choisit les lettres séparées de l'alphabet ? »

La faculté sélective, selon son point de vue, n'est pas mécanique, mais hypermécanique ; et il ajoute :

« Cette même faculté hypermécanique qui choisit (dans le cerveau) pour les reproduire, parmi tous les signes enregistrés, ceux qui sont destinés à un but spécial, cette même faculté sélective communique évidemment aussi les im-

pulsions correspondant aux cordes vocales. Ce processus échappe tout à fait à l'interprétation mécanique. »

Si le mot *hypermécanique* signifie *non mécanique*, nous n'avons aucune objection à opposer à cette idée qu'il existe quelque chose d'*hypermécanique*, car le sentiment est certainement non mécanique. Cependant, dans ce cas, nous ne pouvons souscrire à la proposition du D<sup>r</sup> Montgomery que la faculté non mécanique puisse communiquer des impulsions. La faculté non mécanique n'a rien à faire avec la faculté mécanique, elle ne peut communiquer aucune impulsion. L'idée d'une impulsion non mécanique est une *contradictio in adjecto* non moins criante que l'expression de *cadavre vivant* ou celle d'*être non existant*.

Le D<sup>r</sup> Henri Maudsley dans sa *Psychologie de l'Esprit*, page 70, discute la faculté sélective, en citant le passage où M. Spencer a comparé l'âme à un piano. M. Spencer, étant partisan de l'agnosticisme, s'empare avec joie de cette similitude, comme d'une preuve évidente de l'impossibilité de scruter les procédés psychiques. Voici ce qu'il dit, d'après la citation de Maudsley :

« Les idées sont comme des cadences et des accords successifs tirés d'un piano et qui s'éteignent dès que d'autres se font entendre. Il serait tout aussi exact de dire que ces cadences et ces accords passagers continuent à exister dans le piano, que de soutenir que les idées passagères continuent à exister dans le cerveau. Dans un cas comme dans l'autre, l'existence réelle est la structure qui, dans les mêmes conditions, reproduira les mêmes combinaisons.

L'existence dans le sujet d'autres idées que celles qui passent, est une pure hypothèse absolument dépourvue de preuves. »

Maudsley ajoute : « Cette analogie, lorsque nous l'examinons, nous paraît plus séduisante que complète. Que fait-on de l'exécutant, qu'il s'agisse du piano ou du cerveau ? Est-ce qu'il est un élément sans importance, et n'est-il pas nécessaire pour compléter l'analogie ? Les cadences et les accords passagers auraient peu de chance d'être tirés du piano, s'ils n'avaient pas existé préalablement dans son esprit. Qu'est-ce qui est, dans le cerveau, l'équivalent des conceptions harmoniques de l'exécutant ? Si M. Spencer suppose que l'esprit de l'individu, son entité spirituelle est détachée du cerveau et joue sur ses fibres nerveuses comme l'exécutant sur le piano, l'analogie est complète ; sinon, il a fourni à ceux qui soutiennent cette idée une comparaison dont ils peuvent lui être reconnaissants. Il y a cette différence entre les cadences et les accords passagers du piano et les cadences et les accords passagers du cerveau (et c'est l'essence même du sujet) que, dans le premier cas, les cadences et les accords passent et ne laissent aucune trace dans la structure du piano, tandis que, dans le second, ils ne passent ou plutôt ne s'éteignent pas sans laisser des effets subséquents très importants dans la structure du cerveau ; de là, une différence considérable entre un piano que l'on travaille et un cerveau humain qui travaille : c'est de là probablement que vient, grâce aux progrès du développement de l'esprit humain à travers les âges, la différence entre le cerveau d'un sauvage des temps primitifs et le cerveau de M. Spencer. Dans le cer-

veau, l'exercice produit la faculté; il n'en est pas de même dans le piano. »

Si vous me faites cette question, par exemple : « Combien font cinq fois cinq ? » je répondrai : « Vingt-cinq. » Il n'y a pas là d'impulsion hyper-mécanique qui me pousse à faire cette réponse. Il n'y a pas en moi de faculté sélective, comme se l'imagine Maudsley, qui, parmi tous les nombres, choisit celui-là et non un autre; mais il y a une structure de la mémoire, qui lorsqu'elle est ébranlée, dit : « Cinq fois cinq font vingt-cinq. » C'est cette question : « Combien font cinq fois cinq ? » qui, dès qu'elle est perçue, ébranle la structure de la mémoire : « Cinq fois cinq font vingt-cinq », et réveille probablement aussi, en même temps, plusieurs autres souvenirs qui y sont associés. Il se peut que je pense au maître qui m'a enseigné la première fois l'arithmétique ou que ma table de multiplication apparaisse à mes yeux. Cette réponse, cinq fois cinq font vingt-cinq : est accompagnée, dans les circonstances ordinaires, de sentiment et de conscience.

Tous les exemples ne sont pas aussi simples. Il y a naturellement des problèmes mentaux beaucoup plus compliqués, mais il n'y en a pas un seul dans lequel nous puissions considérer les mouvements qui se succèdent dans le cerveau comme n'étant pas strictement d'accord avec les lois mécaniques, soit massives soit moléculaires.

Il est un trait particulier de la vie de l'âme qui consiste dans la limitation de la conscience. De même que dans la vision, un seul objet peut être à un moment donné dans le champ central de la vision, c'est-à-dire sur la *macula lutea* où la

vision est la plus intense, de même dans la conscience, une seule combinaison d'idées, une seule perception ou une seule pensée concernant une perception, un seul but ou une seule activité peut, à un moment donné, remplir ce centre de la vie intellectuelle. Lorsque plusieurs idées sont éveillées, celle-là seule qui, à ce moment-là, est la plus forte, parviendra à la conscience. Dès qu'elle a fait impression, elle perd son intérêt et une autre idée qui, dans l'intervalle, est devenue la plus forte, lui succède. Une combinaison de ces deux idées peut surgir et donner naissance à de nouvelles pensées, à de nouvelles découvertes, à de nouvelles inventions, à des idéals nouveaux.

Le principal progrès que la psychologie moderne ait fait, c'est qu'elle a rendu inutile ce que le D<sup>r</sup> Montgomery appelle la faculté sélective, et qu'il ne peut expliquer qu'en supposant des impulsions hypermécaniques.

Tandis que, d'un côté, nous maintenons que tout mouvement et, par conséquent, toute impulsion est mécanique et peut être expliquée par les lois du mouvement, nous ne disons pas que l'âme est un mécanisme ou que les sensations et les idées peuvent être expliquées mécaniquement.

Tout en maintenant que l'âme n'est pas un mécanisme, nous ne voyons pas une lacune dans l'ordre naturel de l'univers et nous ne professons pas une théorie d'après laquelle des mouvements ne suivraient pas les lois du mouvement,

Nous faisons seulement remarquer que c'est une erreur de considérer les sentiments comme des mouvements, et qu'ainsi c'est une abominable confusion de notions que de tenter une explication mécanique de l'âme.

## CHAPITRE V

### PLAISIR ET DOULEUR

On a peu étudié jusqu'à présent la nature du plaisir et de la douleur. Ce n'est que tout récemment que les physiologistes ont fait des phénomènes de plaisir et de douleur les objets de leurs recherches<sup>1</sup> et les résultats auxquels ils sont arrivés concordent fort peu avec les opinions à priori mises en avant par les philosophes, parfois sans aucun fondement rationnel.

Il est surtout à remarquer que les moralistes regardent, presque universellement, le plaisir comme une fin en lui-même, comme si l'existence du sentiment n'avait pas d'autre but que de produire aussi peu de souffrances et autant de plaisir que possible. La proposition n'a jamais été prouvée, aussi a-t-elle été très sagement traitée comme un axiome. Il fut un temps où l'immobilité de la terre était aussi regardée comme un axiome.

Le plaisir et la peine sont, à certains égards,

(1) Nous appelons surtout l'attention sur l'article du professeur Goldschneider, *Ueber die Summation von Hautreizen*. Dubois-Reymond's Archiv., 1891, p. 164.



très inférieurs aux autres états psychiques. *Ni le plaisir, ni la peine ne possèdent de valeur représentative.* Ce sont simplement des états subjectifs, et qui ne contiennent aucune information sur le monde objectif. Ainsi, ils manquent de cet élément qui, seul, peut leur donner la dignité de phénomènes mentaux. Ils sont psychiques, en tant qu'ils sont des états de sensibilité, mais ils ne sont pas mentaux; ce ne sont pas des symboles, ils ne possèdent pas de contenu; ce ne sont pas des parties ou qualités de l'intellectualité humaine.

Le plaisir n'est certes pas la fin dernière de l'homme. Au contraire, les impressions du sens perdent, par leur répétition, le pouvoir de donner soit plaisir, soit peine. L'homme arrivé au développement intellectuel le plus élevé, met la sensibilité au service de l'intellect. A mesure que l'on attache plus d'importance à la signification objective d'une impression sensible, sa nature subjective disparaît de plus en plus. A mesure que la faculté de donner plaisir ou peine s'émousse, les impressions des sens contribuent toujours davantage au but plus élevé de transmettre la connaissance.

Kant dit quelque part : « Le plaisir est le sentiment du développement de la vie; la peine, celui des entraves qui la gênent; » et il exprime dans cette phrase une opinion qui a été en vogue parmi les philosophes, depuis un temps immémorial. Mais il est étrange que ni Kant, ni aucun autre penseur ne se soit beaucoup inquiété d'étudier les faits avec soin. L'affirmation paraît si évidente, si positive, si convaincante qu'elle a été presque universellement admise en philosophie et a été même employée comme une pierre angulaire de

l'éthique par Épicure, Bentham, Spencer, Hœffding et bien d'autres.

Alexandre Bain, dans son excellent ouvrage *Mind and Body* (p. 59), cite la définition de Kant et développe ensuite sa propre idée comme il suit :

« Les états de plaisir sont liés à un accroissement et les états de peine à une diminution de quelques-unes ou de toutes les fonctions vitales. »

Bain ajoute :

« Il y a cependant quelques exceptions frappantes ; par exemple, le froid peut être très douloureux et cependant salutaire, comme un bain froid ou un air âpre et vivifiant. Mais, à y regarder de plus près, cette exception confirme la règle, tout en rendant son application plus restreinte. Le froid, sans doute, déprime momentanément un organe très sensible, comme la peau, par exemple, ou peut-être aussi les appareils digestifs ; tandis qu'à un degré modéré (c'est-à-dire au degré où une chose est salutaire), il excite la circulation capillaire, les poumons, le cœur, les muscles et les nerfs ; et ce contraste nous enseigne, qu'en tant qu'il s'agit du plaisir immédiat, nous perdons plus par l'affaiblissement des fonctions de la peau et de l'estomac que nous ne gagnons par l'augmentation des forces du cœur, des poumons, des muscles ou même des nerfs.

« Un autre fait très remarquable est le peu de souffrance qu'occasionnent certains maux, et même parfois l'absence de toutes douleurs et le grand bien-être qu'on éprouve dans la maladie et pendant le déclin final de la vie.

« La connexité du plaisir avec la vitalité et de la souffrance avec l'affaiblissement et la perte de

l'activité fonctionnelle ne s'applique pas à tous les organes indifféremment; quelques-uns sont comparativement insensibles, leur dégénérescence et leur dépérissement ne semblent pas accompagnés de sentiment, tandis que chez les autres le plus petit dérangement dans les fonctions vitales produit la douleur. La faiblesse musculaire n'occasionne aucune douleur, à moins que nous ne soyons contraints de faire des efforts au-dessus de nos forces; aussi le système nerveux peut-il être affaibli en ce qui concerne la puissance de la pensée sans produire aucun malaise, à cause du repos complet qu'on nous permet.

« L'affaiblissement intellectuel, la diminution de la mémoire, l'impuissance de penser ne sont pas douloureux en eux-mêmes.

« Nous voyons souvent des malades au dernier degré de la consommation, pleins d'espoir encore dans leur guérison; ce qui est une preuve qu'au lieu d'être mentalement abattus, ils sont au contraire dans la disposition d'esprit la plus joyeuse. »

La loi de Bain qui identifie le plaisir avec un accroissement et la douleur avec un déclin des fonctions vitales, ne donne pas d'explication suffisante pour toutes ces exceptions. Bain dit que parfois une douleur aiguë peut temporairement exciter les énergies; elle aura l'effet d'un stimulant. Mais ceci n'explique que quelques-uns des exemples donnés, tels que le bain froid ou l'influence d'un air âpre et vivifiant, et ces exemples ne peuvent être cités que pour montrer que le bain froid peut par la répétition et grâce à ses effets salutaires devenir un plaisir. Il devient d'abord un besoin, puis la satisfaction de ce

besoin même, sans prendre en considération l'effet salutaire qui en résulte, est ressentie comme agréable.

M. Bain, à son point de vue, n'écarte pas et ne peut, je crois, à son point de vue, écarter les innombrables difficultés que soulèvent les nombreuses exceptions inconciliables avec sa loi. La dégénérescence de plusieurs fonctions, le déclin de l'activité musculaire et nerveuse et même sa dissolution, par suite de la consommation, sont loin d'être toujours des processus pénibles et pourtant, si elles sont quelque chose, elles sont dépérissement, abattement. La loi est donc erronée, elle ne découle pas des faits; c'est une affirmation à priori à laquelle on doit plier les faits pour les accorder avec elle.

La douleur est due apparemment à un désordre. Nous avons, par exemple, une dent creuse, le nerf est à nu, la moindre irritation y cause la plus violente douleur. Il n'y a ni accroissement, ni dépérissement du nerf et cependant, il y a souffrance. La destruction de la partie osseuse a eu lieu sans aucune douleur. Nous allons alors chez le dentiste et, à supposer qu'il soit incapable de sauver le nerf, il enlève immédiatement la douleur à l'aide d'une goutte de cocaïne, ou d'acide carbolique, ou de n'importe quelle autre drogue qui fait périr le nerf. Voilà un dépérissement sans souffrance. Lorsque les enfants font leurs dents, c'est une croissance avec douleur. Nous ne savons ce que sent la dent et, cependant, sa croissance cause des désordres dans les parties qui l'entourent, qui sont perçus comme des douleurs. C'est un fait bien connu que la croissance chez les enfants est accompagnée de douleurs

dans les bras, les jambes et les autres membres <sup>1</sup>.

Lorsqu'elles dépérissent, les fonctions vitales s'affaiblissent. Plus les fonctions vitales baissent, plus les excitations agréables, et en même temps les souffrances, deviennent rares. Le dépérissement, loin d'être identique à la souffrance, est l'annihilation de la possibilité de la douleur.

La souffrance est toujours causée par un désordre; plus ces désordres seront violents, plus violente sera la douleur. Il y a des désordres salutaires et des désordres funestes. Parmi les salutaires, nous ne comptons pas seulement ceux qui viennent de la croissance, mais aussi ceux qui réveillent nos énergies et favorisent indirectement notre bien-être; parmi les funestes, ceux qui conduisent directement ou indirectement à notre destruction.

Le dépérissement est souvent accompagné de grandes souffrances, mais les souffrances ne sont pas dues seulement en apparence au dépérisse-

(1) La copulation, qu'on suppose être un plaisir, n'est pas une création, mais simplement une combinaison. Le désir sexuel est un besoin naturel qui vient de ce qu'un seul individu est incapable de propager son espèce. Sa condition physiologique semble être la division du germe fécondant dont chaque sexe possède une partie. La continuité et la régénération de la vie dépend de l'activité du germe. Aussi la reconstitution du germe devient-elle une nécessité et un besoin de conservation de soi-même. Le désir naturel de la fécondation (je ne parle pas des autres instincts sexuels qui, par suite de l'hérédité, y sont intimement liés) est une expression de l'aspiration à l'immortalité.

Si la croissance était un plaisir, la grossesse elle-même, à part ses résultats, serait le comble des jouissances terrestres et ne serait peut-être éclipsée que par l'enfantement, l'enfantement étant la croissance au delà des limites de l'individu. La grossesse en elle-même, la formation du nouvel être n'est ni agréable, ni douloureuse. Elle devient souvent pénible par les nombreux désordres dont elle est la cause trop fréquente.

ment en lui-même, mais à la lutte de la vitalité animale pour triompher de cet affaiblissement. Les angoisses de la mort ne sont pas causées par la mort, mais par la résistance de la vie à la mort. L'agonie est plus violente chez des jeunes gens exubérants de vigueur et de santé que chez des vieillards dont la vitalité est faible.

Le plaisir et la douleur sont généralement considérés comme corrélatifs, ainsi que le froid et le chaud<sup>1</sup> ; à certains égards, ce sont des contrastes, les deux pôles de la vie de l'âme ; mais ils sont différents du froid et du chaud, en ce sens que l'un et l'autre ne sont pas semblables et ne diffèrent pas seulement de degré.

Le plaisir est faussement considéré comme actif et la douleur comme passive. Le professeur Bain essaye de nous montrer que les émotions agréables produisent « une tension générale de toutes les forces corporelles, tandis que la douleur amène un relâchement de tous les muscles extenseurs qui, dit-il, sont de beaucoup les plus considérables ». Cependant, les fléchisseurs de la main qui, dans les crises de douleur aiguë, se contractent jusqu'à mettre le poing en boule, sont des muscles beaucoup plus vigoureux que les extenseurs et, même si ce n'était pas le cas, le professeur Bain est bien obligé d'admettre qu'il y a « encore une excitation active dans la douleur ». Il ne peut, comme il l'insinue, confiner cette excitation active au relâchement des nerfs fléchisseurs seuls, car le cri de la douleur intense est, en grande partie, effectué par les mêmes muscles

(1) Bain a dit : « Le plaisir et la douleur sont cependant opposés, comme le froid et le chaud. »

que les éclats de la plus bruyante hilarité. La douleur comme le plaisir sont des états de conscience qui accompagnent les réactions du système nerveux quand il éprouve une certaine irritation. La douleur, semble-t-il, est toujours causée par un désordre (que ce désordre soit bon ou mauvais, c'est une question secondaire), tandis que le plaisir est la satisfaction d'un besoin.

Il y a beaucoup de confusion dans les idées courantes sur la nature du plaisir et de la souffrance ; l'une est appelée *augmentation de force*, l'autre *perte ou privation de force*. Les différents plaisirs peuvent être classés, soit parmi ceux qui augmentent les forces, soit parmi ceux qui épuisent l'énergie vitale. La digestion est une augmentation, l'exercice corporel une dépense de force. Tous deux sont rangés ensemble parmi les plaisirs les plus ordinaires de la vie ; ce sont des plaisirs en tant que l'un et l'autre sont des satisfactions de besoins. Un jeune homme plein d'ardeur et de vie a, naturellement, besoin d'exercice corporel, et un estomac affamé un besoin de nourriture. Otez ce besoin et tout ce qu'on appelle plaisir, dans les actes, disparaît ; il cesse d'être une satisfaction.

On reconnaît, généralement, qu'il y a des souffrances salutaires et des plaisirs qui sont funestes ; cela ne prouve pas que le dépérissement puisse être quelquefois salutaire et la croissance fatale, mais cela prouve qu'il y a des désordres qui sont bons et contribuent à notre bonheur, tandis que, d'un autre côté, la satisfaction de certains besoins peut être reconnue comme nuisible.

En règle générale, la satisfaction des besoins

naturels ne peut être considérée comme nuisible, quoique parfois leur non-satisfaction puisse, dans des circonstances favorables, nous faire progresser. Les besoins qui ne sont pas satisfaits ou le sont insuffisamment, poussent l'inventeur à inventer des choses nouvelles et l'homme courageux à trouver de nouvelles voies, qui leur permettent de satisfaire leurs désirs. Ce facteur a peut-être été trop négligé dans l'évolution de l'humanité et dans l'histoire de la civilisation. Les besoins non satisfaits amènent toujours des désordres dans la vie humaine, et plus le besoin est naturel, plus il se fait péniblement sentir. Chaque être vivant a une tendance naturelle à satisfaire ses besoins et le plaisir peut être défini comme le sentiment qui accompagne la satisfaction des besoins.

N'oublions pas, maintenant, que parmi les nombreux besoins des êtres vivants, on ne compte pas seulement des genres plus ou moins élevés de plaisirs naturels, mais aussi des besoins artificiels ; car l'intensité du plaisir ne dépend pas du fait qu'il est d'un degré plus ou moins élevé, mais exclusivement de l'intensité du besoin.

Les besoins naturels les moins élevés sont appelés nécessités de la vie, et il est à remarquer qu'ils cessent d'être des plaisirs intenses dès qu'ils sont trop souvent satisfaits. L'énergie nécessaire pour les satisfaire peut être alors employée pour les besoins plus élevés du cœur et de l'esprit. Les besoins artificiels sont le résultat d'habitudes artificielles ; mais il est à observer que, dans ce cas comme dans les autres, leur satisfaction n'est agréable qu'en proportion de l'intensité du besoin.



Il serait impossible de tirer une ligne de démarcation entre les besoins naturels et les besoins artificiels, bien qu'il y en ait sur la qualité desquels il n'y a aucun doute. La vérité est qu'il y a une classe considérable d'habitudes indifférentes qui ne sont pas nuisibles. Elles peuvent être considérées par les uns, qui y sont accoutumés, comme naturelles, et par d'autres, qui ne les ont jamais pratiquées, comme ridiculement artificielles. Ainsi l'habitude de fumer et de boire peut être un plaisir très vif pour certaines gens et paraître à d'autres une abomination. L'exercice de certains actes peut être une jouissance pour l'un et une véritable torture pour l'autre. Il y a des hommes qui aiment leurs métiers et leurs professions, des femmes qui prennent un véritable plaisir à s'occuper de leur ménage, et d'autres qui détestent ce genre de travail.

La douleur est un important et même un bienfaisant facteur dans l'évolution de la conscience et de toute vie supérieure. Voilà ce qu'il faut faire ressortir en opposition avec l'opinion courante, soutenue surtout par l'école des moralistes utilitaires, que le plaisir est bon et la douleur mauvaise. A première vue, ce point de vue paraît très plausible, mais il ne supporte pas la critique.

Le plaisir et la douleur sont inévitables tant que la vie consiste dans la croissance. Chaque progrès cause des désordres qui doivent être réparés. L'état de parfaite harmonie dont parle M. Spencer est un rêve irréalisable, à moins que l'on n'endigüe le grand fleuve de la vie pour le changer en un lac stagnant. Mais si nous réussissions, nous serions sûrs de donner naissance à des maux plus

funestes et à des souffrances plus pénibles que le bonheur qui pourrait résulter de cet état de parfaite harmonie.

Le professeur Bain dit : « Puisque nous suivons le plaisir et évitons la douleur, si le plaisir était funeste et la douleur salutaire, nous nous exposerions bientôt à un naufrage complet de notre force vitale ; » mais il trouve nécessaire d'ajouter « comme nous le faisons souvent jusqu'à un certain point, par suite de certaines tendances qui font exception à la loi générale ». Est-ce que les naufrages de la vie n'arrivent pas bien souvent parce que l'on suit, sans réflexion, le plaisir et qu'on évite la souffrance ? Et n'est-ce pas pour cette raison seule que la morale a besoin d'être prêchée ?

---

## CHAPITRE VI

### LE MOUVEMENT RÉFLEXE ET LA PENSÉE

Le champ tout entier de l'activité de la vie psychique qui, dans des circonstances normales, peut ou se rattacher à la conscience du moi, ou être pour ainsi dire illuminé par elle, nous montre trois différentes phases ou étapes qui, comme les degrés d'une échelle, sont placés l'une au-dessus de l'autre.

La première étape et la moins élevée est le simple mouvement réflexe qui peut avoir lieu sans affecter la conscience. Ces mouvements réflexes sont des mouvements musculaires de genres bien différents : l'expression inconsciente de la figure exprimant les diverses émotions, le battement des paupières, l'éternuement, la toux, la succion, la mastication, la déglutition et le vomissement. Ces mouvements réflexes peuvent être ou n'être pas accompagnés de conscience. Si nous n'y faisons pas attention, ils peuvent, ou, au moins, quelques-uns d'entre eux peuvent se manifester inconsciemment, suivant le hasard de l'irritation qui les provoque et vis-à-vis de laquelle ils doivent être considérés comme des réactions. Mais nous pouvons aussi produire volontairement

la plupart des mouvements réflexes. En ce cas, il suffit d'y penser pour amener l'irritation qui les provoque ; la simple idée de cet acte devient, pour ainsi dire, un irritant interne qui produit le mouvement réflexe.

Les simples mouvements réflexes constituent ce qu'on appelle ordinairement « mouvements réflexes dans le sens le plus strict du mot ». Con-

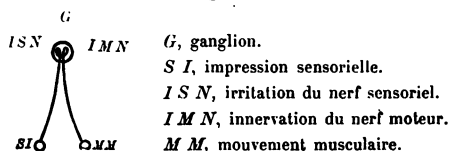


Fig. 1. — Diagramme du simple mouvement réflexe.

formément à leur nature, ils s'arrêtent au seuil de la conscience ; sans y penser, sans le savoir et sans en être conscients, notre cœur bat, nous respirons, nous clignons des yeux et nous exécutons les mouvements les plus compliqués.

Une impression sensorielle *SI* cause une irritation du nerf sensoriel *ISN* qui aboutit au ganglion *G*. L'irritation du ganglion produit, à son tour, une innervation du nerf moteur *IMN*, qui, par suite d'une décharge nerveuse de l'extrémité de sa périphérie, amène la contraction des fibres du muscle, causant ainsi le mouvement musculaire *MM*.

Les simples mouvements réflexes sont des processus physiologiques, susceptibles de sensibilité, mais qui, cependant, ne possèdent pas encore un sens : l'irritation n'a aucune signification au delà d'elle-même ; c'est un acte du sensorium, mais ce n'est pas une sensation.

La physiologie nous enseigne que les centres des simples mouvements réflexes sont situés dans le bulbe (*medulla oblongata*).

Parlons maintenant de la seconde phase.

Chacun connaît peut-être par sa propre expérience, un certain phénomène de la vie de l'âme humaine qu'on peut désigner comme « un mouvement réflexe simple et direct de la volonté consciente ». Celui-ci se fait sentir dans les situations insolites ou extraordinaires qui exigent une action prompte et ne laissent pas de temps à la délibération; par exemple, dans la nécessité pressante d'un danger soudain. Supposons, si vous voulez, qu'un père, revenant de son travail, trouve son logis en feu; par la fenêtre entr'ouverte, il entend son enfant crier au secours; sans s'arrêter à réfléchir s'il peut ou ne peut pas sauver son fils, si l'escalier est enveloppé par les flammes ou s'il peut arriver à l'endroit d'où part ce cri, il se précipite dans la maison au risque de sa propre vie.

C'est une action réflexe qui passe par la conscience, mais l'impulsion à l'action prédomine si fortement, qu'elle ne laisse ni le temps, ni l'occasion de délibérer.

Les irritations venant des impressions sensorielles, qui se trouvent en relation avec la conscience par l'entremise de l'un des sens, sont appelées *sensations*. Une innervation des nerfs moteurs ou le processus initial des mouvements par la contraction musculaire, lorsqu'il se relie à la conscience, est appelé *volonté*; la cause d'une innervation motrice accompagnée de conscience (acte de volonté) est ce qu'on appelle un *mobile*. Un mobile peut être une sensation; il peut être

aussi le souvenir ou une pensée détachée des sensations antérieures. Comme le rend bien ce mot, le *mobile* est ce qui met en mouvement. Le processus du mouvement réflexe, s'il est relié à la conscience, est appelé action réflexe, ou simplement *action*.

Un acte qui est un simple mouvement réflexe de volonté consciente peut être une action directe, sans délibération, à cause de la force et de l'urgence du mobile qui ne nous laisse pas le temps de la réflexion; tel est le cas décrit plus haut; mais ces actions réflexes peuvent venir aussi d'un défaut d'intelligence. Des observateurs d'animaux connaissent plusieurs exemples d'animaux, même d'une espèce supérieure, tels que des singes et des chiens, chez lesquels on peut provoquer de ces actions instantanées, en faisant agir certains mobiles.

Esopé parle, dans une de ses fables, d'un spectacle de singes, où l'un des assistants troubla la représentation en jetant des noix parmi les acteurs. La vue des noix attira si violemment l'attention des singes, à l'exclusion momentanée de tout autre mobile, qu'ils oublièrent leur leçon et même le fouet de leur maître, et jouèrent des pieds et des mains pour se disputer ces noix. De même, maître Renard, dans le conte bien connu, en faisant espérer du miel à Bruin l'ours, et une rafle abondante de souris à Tibert, le chat, les entraîne à des actes inconsidérés.

Dans la vie de la société humaine, les simples actions réflexes sont rares, bien qu'elles puissent être fréquemment observées chez les enfants, les sauvages, les idiots et les gens dits à tempérament vif. Dans l'esprit d'un homme instruit, chaque irritation psychique qui agit comme

un mobile sur la volonté avant de se changer

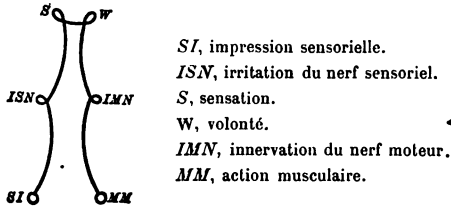


Fig. 2. — Diagramme d'un acte réflexe simple, c'est-à-dire d'un mouvement réflexe avec conscience.

en acte, passe par un processus plus ou moins long de délibération.

Les souvenirs des sensations antérieures ont

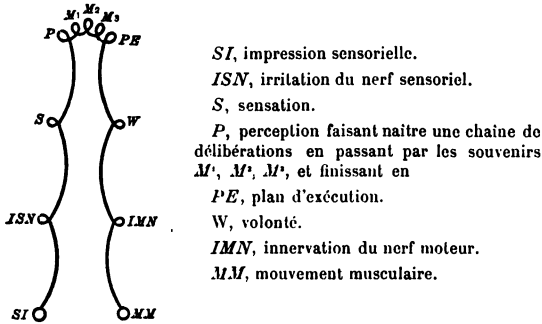


Fig. 3. — Diagramme montrant un acte de délibération.

été, pour ainsi dire, amassés dans son esprit et et forment le fonds qu'on appelle *expérience*. En tant qu'ils sont rangés dans un ordre systéma-

tique, on les appelle *intelligence*. Plus la provision de souvenirs est riche et mieux ces souvenirs sont classés ou associés les uns aux autres, plus les anciennes expériences sont prêtes à intervenir rapidement et, peut-être, à modifier les actions réflexes. Plus l'intelligence d'une créature est élevée, moins elle sera encline aux simples actions réflexes et plus sera puissant le pouvoir d'inhibition de manière à rendre un processus de délibération possible avant que le mobile passe à l'action. Une action réflexe de ce genre s'appelle, ordinairement, un acte de délibération.

Ces trois phases de mouvements réflexes représentent trois étapes d'une activité de plus en plus compliquée de l'âme. La première, prise en elle-même, s'arrête au seuil de la conscience, bien qu'elle puisse pénétrer dans sa sphère ; elle peut devenir consciente. La seconde atteint le seuil de la conscience, mais sans le dépasser ; la troisième remplit toute la sphère de la conscience et paraît en relation régulière avec tous les souvenirs de l'expérience.

La nature procède en toutes choses avec une grande économie ; cela est particulièrement manifeste dans la fonction de la conscience.

Nous pouvons comparer la conscience à une lumière qui illumine certaines activités de l'âme humaine, mais qui laisse les autres s'accomplir dans les ténèbres de l'inconscience. La conscience elle-même n'a pas le pouvoir d'accomplir une seule de toutes les actions qu'elle éclaire ; elle les accompagne et répand la lumière sur elles, portant l'attention, tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, lorsqu'elles apparaissent au point focal et central de notre vie psychique. Il suffit que



l'énerivation des fibres respectives soit accomplie pour que le mouvement de nos corps et même les pensées de nos cerveaux aient lieu, aussi bien sans conscience qu'avec conscience; exactement comme une machine qui, mise en mouvement, marchera aussi bien dans l'obscurité que dans la lumière.

Si toutes les activités qui s'accomplissent dans notre corps, ou du moins, toutes celles qui ont lieu dans la substance vivante la plus élevée et la plus impressionnable, les nerfs et le cerveau, si toutes ces activités étaient, sans exception, en rapport avec la conscience, quel prodigieux chaos serait notre âme! Dans la mêlée générale, nous ne trouverions pas un moment pour la délibération. Au milieu de tant de travail et d'excitation, aucun loisir ne nous serait accordé pour le choix de ce qui, à ce moment-là, est le plus important et le plus nécessaire. Le nouveau et l'extraordinaire ne pourraient être distingués de la masse des événements ordinaires qui suivent le cours régulier de la routine. La restriction de la conscience à un champ circonscrit présente donc d'immenses avantages sans avoir aucun inconvénient, puisque la restriction n'est pas immuable. Au contraire, la conscience peut très facilement changer complètement de direction, elle peut, d'un moment à l'autre, s'attacher, suivant l'occasion, à n'importe quelle espèce d'activité psychique.

Lorsqu'un enfant commence à jouer du piano, avec quelle peine il apprend à distinguer chaque note et chaque touche et à associer les notes aux touches qui y correspondent! Sa conscience doit être continuellement concentrée sur cette tâche avec l'attention la plus intense; et, malgré toute

cette attention, avec quelle gaucherie ses doigts s'accrochent sur le clavier ! Comparez son jeu à celui d'un pianiste accompli ; avec quelle rapidité et quelle aisance inconsciente les doigts du virtuose glissent d'un bout à l'autre du piano ! On trouve la même différence entre la maladresse consciente et l'adresse inconsciente dans tous les arts et dans toutes les sciences. Quel prodigieux exercice de pensée consciente chez l'écolier qui calcule ! tandis que le mathématicien opère, grâce à ses formules, avec une certitude inconsciente, comme un mécanicien dont la main, même dans l'obscurité, est capable de trouver et de manier chaque vis et chaque levier de sa machine.

Lorsque l'activité mentale de notre conscience présente tombe dans l'inconscience, toute l'attention dont l'esprit est capable peut être dirigée sur de nouvelles difficultés ; et, ainsi, nos pensées gagnent une suffisante liberté pour un travail meilleur, ou plus élevé, ou plus nécessaire. Lorsque les processus mentaux dans la sphère de l'intelligence sont devenus automatiques, nous les appelons des actes d'intelligence inconsciente.

L'intelligence inconsciente travaille plus rapidement que l'intelligence consciente, parce que son mécanisme est plus simple que lorsque les mêmes actes mentaux sont accompagnés de conscience ; et l'intelligence inconsciente travaille souvent avec plus d'exactitude que l'intelligence consciente, parce que, comme une machine, elle travaille avec une précision mécanique. Autrefois, tant que la pensée était identifiée avec la conscience, la pensée inconsciente était la plus grande pierre d'achoppement de la psychologie. Depuis que les psychologues ont appris à distinguer

entre l'activité de l'intelligence et celle de la conscience, ils ne trouvent aucune difficulté dans le fait que la pensée inconsciente est possible.

Par pensée, nous entendons l'activité de l'esprit; c'est l'action réciproque qui a lieu entre les sentiments représentatifs. Par suite, la première condition de la pensée est un certain fonds de sentiments représentatifs ou, pour parler physiologiquement, d'empreintes de la mémoire qui, sous l'action de stimulants convenables, peuvent être facilement réveillées. Chez les adultes, ces sentiments représentatifs sont : ou des images concrètes venant des sens, ou des idées, des généralisations, des symboles abstraits.

Souvent les physiologistes limitent la pensée exclusivement aux opérations comprenant des symboles abstraits, et ils sont, ou plutôt, peuvent être pleinement justifiés en agissant ainsi, vu l'objet particulier de leurs investigations<sup>1</sup>. Les plus importants symboles de représentations abstraites sont les mots symboles ou noms. Ainsi, il est évident que l'évolution de la pensée, dans le sens le plus étroit de ce terme, est inséparable du développement du langage. La pensée, dans le sens le plus étroit du mot, est identique à la

(1) L'application exclusive du terme *pensée* à la pensée abstraite a été faite par Ludwig Noiré et Max Muller, avec le but avoué d'élucider l'origine de la raison, c'est-à-dire l'aptitude de l'homme à se former des concepts. Le cerveau de l'animal ne possède que des images, et l'homme ne forme de concepts, suivant Noiré, qu'à l'aide du langage. La raison humaine, dit-il, est le langage. Sans langage, l'homme n'aurait aucune raison. La raison et le langage sont inséparables, comme l'âme est inséparable d'un organisme, et le corps organisé l'est d'une âme. Ayant un autre but en vue, nous ne nous servons pas du terme *pensée* dans ce sens restreint; nous entendons par ce mot toute opération de l'esprit.

pensée abstraite et, comme telle, elle est la propriété exclusive de l'homme. Cependant, la pensée, dans le sens que nous donnons ici à ce terme, n'est pas restreinte au raisonnement des êtres parlants; c'est la propriété commune de tous les êtres sentants dont les sentiments ont acquis une valeur représentative. En conséquence, la pensée n'est pas possible sans le sentiment. Penser, c'est avoir conscience d'une certaine manière d'être; en résumé, nous pensons parce que nous sentons. Toutes les opérations qui prennent place parmi les sentiments, les combinaisons, séparations, anticipations et toutes les mises en jeu des sentiments représentatifs, ainsi que l'excitation qui les fait passer de l'état de repos à l'activité, constituent la nature de la pensée.

La pensée n'est pas le sentiment et le sentiment n'est pas la pensée, et la pensée n'est pas non plus un genre particulier de sentiment, mais, comme elle est l'action réciproque entre les sentiments significatifs, il n'y a pas de pensée sans sentiment.

N'importe quelle impression des sens peut exciter la pensée à l'action; par exemple, j'entends vaguement le son d'une sonnette; aussitôt une série de pensées est évoquée devant moi. La sensation reçue éveille immédiatement le souvenir d'autres sonneries; leur différence produit un nouveau sentiment que nous appelons « sentiment de distinction ». Ce son se distingue nettement de la cloche du dîner; on le reconnaît pour être le timbre de la porte d'entrée. Ce sentiment est appelé reconnaissance; et immédiatement, il surgit d'autres souvenirs représentatifs. Le timbre de la porte d'entrée est étroitement associé à l'idée

que quelqu'un doit être à la porte, et cette idée fait jaillir un enchaînement indéfini de différentes anticipations. C'est peut-être le facteur avec des lettres ; de qui ? Les suppositions se présentent en foule. C'est peut-être un ami bien venu, ou, au contraire, un agent importun qui vient vous offrir sa marchandise.

Toutes ces opérations s'appellent pensée. Il est évident que la pensée de l'homme est, jusqu'à un certain point, une opération se servant de mots ; mais il n'en est pas nécessairement ainsi, et, en vérité, ce n'est pas toujours le cas. Très souvent, c'est un processus qui ne met en mouvement que les images des sens. Cependant, c'est une des caractéristiques de l'homme qu'il peut traduire sa pensée en paroles, et ce n'est même que lorsqu'il l'a fait qu'on peut le considérer comme étant arrivé à une pleine clarté de pensées.

La fonction de la pensée est une réaction naturelle répondant à une irritation. L'organisme qui réagit d'une manière plus appropriée, dans chaque occasion spéciale, a une plus grande chance de survivre que les autres organismes. Son esprit étant mieux développé, il est classé plus haut dans le monde de la vie organisée.

Le mécanisme de la pensée, partant des simples mouvements réflexes, se développe pour devenir de plus en plus complexe quand il atteint les degrés supérieurs. La multiplicité des chaînons intermédiaires rend son processus plus difficile à saisir, mais il conserve toujours, même quand il est le plus compliqué, le caractère d'action réflexe.

Le sentiment, considéré au point de vue physiologique, est une commotion qui a son siège

dans la substance animale ; elle est causée par un mouvement affectant le nerf dans son extrémité périphérique et produit un autre mouvement, c'est-à-dire une contraction musculaire qui se fait sentir à l'autre extrémité.

Formulons brièvement les faits.

1° *Le sentiment* (c'est-à-dire le processus physiologique qui subjectivement est perçu comme sentiment) *est causé par irritation.*

2° *Le sentiment tend au mouvement.*

Ainsi le sentiment est un processus qui se place entre une irritation et une réaction, et qui, enveloppé entre les deux, exerce une influence modificatrice sur la dernière. Les irritations peuvent être internes ou externes. Les irritations externes sont des impressions produites par le contact avec le monde environnant, ainsi par les rayons de lumière sur l'œil, par les ondulations du son sur l'oreille, etc. Les irritations internes sont telles que la faim et la soif ; elles sont des besoins provenant de l'épuisement des tissus.

La substance vivante, étant irritable et douée de mémoire, s'adapte à certaines conditions de contact avec les objets environnants quand elles sont souvent répétées ; ainsi se produit une régularité qui peu à peu précise et fixe les impressions. La matière vivante, dans ses formes inférieures, est irritable en tous points. Grâce cependant à une division du travail, l'irritabilité est spécialisée, comme sentiment, dans les cellules nerveuses du sensorium, et arrive définitivement à une netteté qui s'appelle conscience du moi. La forme la plus élevée du sentiment est atteinte lorsqu'elle se manifeste dans le langage distinctement articulé. Les

opérations de ces sentiments distincts constituent la pensée rationnelle ou humaine.

Ce que nous avons établi pour le sentiment en général peut s'appliquer aussi à la pensée.

1° *Le processus de la pensée est, directement ou indirectement, causé par irritation ; et*

2° *Son résultat final est le mouvement.*

La tendance de la pensée à se changer en mouvement est appelée *volonté*. La volonté, comme toute tendance au mouvement, doit avoir une direction ou un point de mire ; le point de mire de la volonté est appelé *but* ; le mouvement produit par la volonté est appelé *action*.

La pensée peut parfois ne pas naître directement d'irritations, mais procéder du souvenir d'irritations antérieures. En définitive, les irritations demeurent toujours le point de départ, et la substance de toute pensée complète existe seulement parce que des irritations ont été préalablement reçues. La pensée la plus abstraite, notre conception de la forme et, avec elle, toutes les sciences exactes, même les erreurs et les vagues chimères de l'esprit, proviennent toutes d'un sentiment quel qu'il soit. Nous y sommes arrivés à travers un processus d'abstractions. A cet égard, le vieux proverbe des scolastiques reste toujours vrai : « *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* — Rien n'est dans notre esprit qui n'ait d'abord été dans nos sens. »

Certains sentiments correspondent à certains contacts ; ils deviennent représentatifs, d'abord des contacts, ensuite des objets mêmes qui ont causé le contact. Ainsi, les créatures vivantes acquièrent une possibilité de reproduire ce qui les entoure

dans leur propre substance; ils peuvent graver dans leurs sentiments les contours du monde où ils vivent. Les différents sentiments deviennent autant de différentes images des objets auxquels ils correspondent. Non seulement les choses du monde extérieur dans leurs effets sur nous-mêmes, mais aussi les mouvements de nos membres dans leur action sur les choses extérieures, sont dessinées dans la substance nerveuse sentante. Les uns et les autres fournissent toutes les données pour notre connaissance du monde.

Aussi le fait de connaître peut-il être caractérisé comme un processus d'orientation dans le monde. Le macrocosme extérieur est reproduit dans le microcosme intérieur et plus le dernier reproduit exactement le premier, plus il est près de la vérité.

D'après ces considérations, nous arriverons à une nouvelle conclusion : le sentiment, et plus encore

3° *La pensée est un processus représentatif.*

Le processus d'orientation est de la plus grande importance pour les êtres vivants, car il facilite l'adaptation à leur entourage. Ils peuvent arranger à l'avance certaines adaptations dans leur pensée; ils peuvent décider d'avance leurs mouvements avant que l'exécution des mouvements ait eu lieu.

4° *Le mécanisme de la pensée consiste en combinaisons, séparations et recombinaisons des images ou symboles représentatifs.*

Penser est une expérimentation intérieure, avec des images et des symboles de choses, en vue de décider comment une action projetée (la réac-



tion contre l'irritation) aura lieu ; la pensée devient ainsi une grande épargne dans l'activité de l'économie animale. Au lieu d'essayer toutes les possibilités dans la réalité jusqu'à ce qu'on en trouve une qui soit mieux appropriée à l'occasion, les images des choses, obtenues par les sentiments d'expériences antérieures, sont associées et dissociées dans le cerveau, jusqu'à ce que le résultat amène la combinaison désirée qui est alors exécutée ; le but de la pensée est atteint ; elle a pour résultat une réaction réflexe contre les irritations.

Les hommes d'étude, en général, se renferment dans leur cabinet de travail. Ils représentent, pour ainsi dire, le cerveau de l'humanité et peuvent être considérés comme son organe particulier de pensée. Moins ils seront distraits de leurs pensées, meilleur sera leur travail. Aussi est-il naturel que des savants et des penseurs se soient souvent imaginés que la pensée existe pour elle-même. Leur opinion a été répétée par ceux qui peuvent être appelés « dilettantes dans l'art de penser » et elle est devenue un des dogmes à la mode de notre temps. Néanmoins, elle est une erreur.

3° *Le but de la pensée est une adaptation aux conditions environnantes.*

On peut m'objecter que la pensée aboutit, parfois, non à l'action, mais à la suppression de l'action. L'empêchement, cependant, est aussi une action. La pensée devrait toujours amener la régularisation et l'adaptation de notre conduite aux choses qui nous entourent, sinon la pensée ne se trouve pas dans des conditions normales. La pensée qui n'a d'autre but qu'elle-même est une

maladie. Lorsque les muscles ne se contractent ni en vue d'un but spécial, ni en vue de l'exercice en général, nous appelons la contraction une crampe. La pensée pour elle-même est un spasme du cerveau.

La pensée abstraite est une grande économie ; elle nous permet de penser beaucoup plus et aussi plus efficacement, avec moins d'effort que lorsque nous pensons en images concrètes. Les images d'objets particuliers sont remplacées par des symboles plus compréhensifs qui trouvent leur meilleure expression dans les mots, et un mot symbole représente beaucoup d'images. De cette manière le processus représentatif s'élève. Les mots deviennent des représentations de représentations et chaque progrès de l'intelligence humaine, comme Ernst Mach l'a fait remarquer, peut être caractérisé en quelque sorte comme une *économie de pensée*.

La pensée supérieure (κατ'ἐξοχάν), telle que nous la trouvons dans le cerveau humain, est appelée pensée abstraite, parce que sa condition même est l'abstraction. Les qualités particulières, communes à plusieurs choses, sont séparées mentalement des images de ces choses, puis combinées dans une nouvelle unité par un symbole spécial. Les symboles les plus naturels étant des mots (dans ce sens qu'ils sont ceux qui se communiquent le plus facilement), le langage est le moyen par lequel la pensée abstraite devient possible. Noiré dit : « L'homme pense parce qu'il parle, c'est-à-dire, l'homme pense en abstractions. » Dans son esprit, les notions de propriétés abstraites ont été combinées en unités au moyen de mots symboles.

Cependant, en un sens différent, l'inverse est

aussi vrai : « L'homme parle, parce qu'il pense. » En ce cas, le mot *pensée* est employé dans son sens large. L'homme a appris à parler, parce que son esprit était rempli d'images dont un grand nombre, étant similaires, tendaient naturellement à se combiner. Dans le sens large du mot, on peut dire que tous les animaux pensent ; dans le sens strict du terme, l'homme seul pense.

---

## CHAPITRE VII

### SENSATIONS ET IDÉES

M. Francis Galton, afin d'obtenir des types vraiment représentatifs, a inventé la méthode des portraits composites ; c'est-à-dire qu'il a photographié une certaine classe de personnes sur la même plaque sensible, réduisant les différentes figures à la même dimension et les posant les unes sur les autres, de façon à ce que leurs yeux tombent sur la même ligne horizontale et leurs nez sur la même ligne verticale. On sait que les résultats obtenus sont tout à fait remarquables. Ils mettent en évidence tous les traits qui s'harmonisent les uns avec les autres et ne laissent qu'un pâle reflet des particularités individuelles. Il y a tant de traits communs dans toutes les figures que le portrait formé de si nombreux éléments est loin d'être une bavochure, il a tout à fait l'apparence d'une composition idéale. Supposons, maintenant, que la plaque sensible soit vraiment douée de sensibilité, nous aurions là, dans ce cas, un exemple analogue à ce qui existe, en réalité, dans les cerveaux des êtres sentants. Des impressions similaires se produisent à travers les différents organes des sens et sont

enregistrées par les divers centres respectifs du sensorium. Les impressions du même genre, enregistrées par le cerveau, ne se produisent pas l'une à côté de l'autre ; ce ne sont pas des images indépendantes associées entre elles ; elles sont placées l'une sur l'autre, formant ensemble une nouvelle image dans la mémoire, c'est-à-dire une forme composite ou une image idéale de tous les objets du même genre qui ont été soumis à l'observation. Ces formes de la mémoire, nées d'impressions successives des sens, acquièrent une signification et finissent par représenter les objets divers du monde environnant. Comme tels, c'est-à-dire, comme images composites et significatives de sentiments vivants, elles forment les éléments de la vie de l'âme.

Il a pu arriver à tout individu de se trouver intrigué par la vue d'un objet dont il n'était pas à même de déterminer le caractère. Nous voyons quelque chose et nous ne savons pas ce que c'est. Les contours sont peut-être nets, les couleurs sont distinctes, et cependant nous ne pouvons deviner ce que ce peut être.

Que nous enseigne ce phénomène psychique ?

Il prouve que l'impression des sens et la sensation sont deux choses tout à fait différentes. L'impression des sens peut être parfaite, sans cependant provoquer nécessairement une sensation. Une sensation n'est effectuée que si l'impression des sens est transmise aux empreintes de la mémoire du même genre, afin de pouvoir recevoir une certaine interprétation et de pouvoir être identifiée avec des impressions antérieures du même genre et être reconnue comme étant tel ou tel objet.



Ce qu'on appelle centre cérébral de la vision, n'est que l'endroit où les souvenirs composites des impressions de la vue sont contenus. Un être dont le centre de la vision a été détruit, a perdu la ressource des impressions qu'il recevait par les yeux. Il est atteint de cécité mentale et devient *aveugle d'âme* ou *seelen-blind*, comme disent les savants allemands. De même, ce qu'on appelle le centre de l'ouïe n'est que l'endroit où les souvenirs composites des impressions auditives sont contenues ; aussi une créature dont le centre de l'ouïe est détruit ne peut-elle plus reconnaître les sons, elle est atteinte de surdité mentale ou *seelentaub*. Il en est de même de tous les différents centres de la vie de l'âme.

Le professeur Goltz a réussi à faire vivre un chien dont on avait entièrement enlevé les deux hémisphères cérébraux. Tandis que tous les autres organes, particulièrement ceux des sens, étaient en parfait état, il avait perdu toutes les empreintes de la mémoire et, avec elles, les images composites formées par les expériences antérieures ; il était complètement idiot, une créature sans âme, capable encore de recevoir les impressions des sens, par l'intermédiaire des organes des sens ; mais toutes les diverses impressions restaient, pour lui, sans signification.

Les sensations forment la base de la vie de l'âme ; mais, dans le cours de l'évolution, un ordre plus élevé de vie spirituelle se développe, dès que différents sons sont employés pour désigner certaines images composites. Ces sons symboles créent une nouvelle sphère de vie mentale avec des possibilités plus élevées. Les sons symboles, doués de signification, sont appelés

*mots* et le mécanisme des mots ou langage articulé crée le domaine de la pensée rationnelle, dont le plus haut degré de perfection est nommé *science*.

Et quelle chose merveilleuse que ces sensations et ces idées, ces sentiments doués de signification ! Chaque sensation et aussi chaque idée possède une individualité propre. Les idées naissent et se développent, elles se déplacent et s'adaptent à de nouveaux milieux ; elles luttent entre elles ; quelques-unes sont victorieuses, d'autres succombent, les unes disparaissent, les autres survivent. Celles qui survivent subissent des modifications, en s'assimilant entre elles. Les unes sont puissantes, les autres sont faibles, quelques-unes s'arrogent une véritable autorité sur leurs compagnes. Les idées sont de véritables êtres vivants ; elles sont, pour ainsi dire, les citoyennes de cette merveilleuse république qui s'appelle l'*âme*.

Nous pouvons comparer les idées, sans nous égarer et nous jeter dans la fantaisie, à des personnes réelles. Au reste, l'idée que nous avons des personnes n'est, après tout, que l'image la plus appropriée que nous ayons, pour caractériser leur être. Pensez à ce que sont les idées morales, les divers idéals, les sentiments religieux ! Ils pénètrent les âmes des hommes et s'emparent de leur existence tout entière, souvent en dépit de leur propre volonté. Quelle profonde vérité est renfermée dans le dogme de la résurrection ! Jésus le crucifié est réellement ressuscité des morts. On a fait des recherches historiques pour savoir si l'apparition du Christ à ses apôtres, suivant les évangiles, n'était pas une simple hallucination ; la possibilité de sa

résurrection corporelle a été niée. Il est vrai, trop vrai, que les cadavres ne peuvent revivre. Mais qu'est-ce que cela? Qu'importe ce que devient le corps, en face de cette vérité que l'âme possède la vie immortelle! Christ est réellement vivant et présent parmi les hommes, et son esprit a été et est encore le pouvoir dominant dans l'évolution de l'humanité. Ce qu'on appelle le dogmatiste ainsi que son adversaire le soi-disant incrédule s'imaginent que le Christianisme sera une supercherie, s'il n'est pas prouvé que le cadavre de Jésus est revenu à la vie. La conception de l'orthodoxe et celle de l'incrédule sont toutes deux matérialistes; toutes deux dédaignent la réalité et l'importance de la vie de l'âme. Hommes de petite foi et de peu de jugement! C'est une notion païenne que de bâtir une religion sur la résurrection des cadavres! La vraie religion est basée sur l'immortalité de l'âme et l'immortalité de l'âme n'est pas une simple phrase, une allégorie vide de sens, une erreur, une supercherie; c'est un fait, qu'on peut prouver par la science, c'est une réalité, sans laquelle il ne pourrait y avoir ni vie de l'âme, ni évolution. C'est la pierre angulaire de la religion et la condition même de la vie morale.

---



## CHAPITRE VIII

### LA NAISSANCE DE LA CONSCIENCE

La physiologie suppose, non sans de bonnes raisons, que la substance organisée est irritable. L'irritabilité de la substance animale est d'un genre différent et plus subtil que celle de la substance végétale; elle est douée de sensibilité ou de conscience des sensations. Cette conscience de la substance animale est spécialement localisée, par une division du travail qui a lieu, naturellement, pendant le cours de l'évolution, dans des parties spécialement différenciées appelées système nerveux, et nous admettons que la conscience ou la concentration du *sentiment* doit avoir aussi son siège ou son organe particulier là où elle s'accomplit.

Les états de conscience isolés ne sont pas encore de vrais états de conscience. Les états de conscience ne sont sentis que par le contraste avec les autres états de conscience.

Ainsi, les états de conscience ou *sentiments* qui sont réellement perçus, ne sont possibles que dans les organismes où les impressions des sens ravivent les empreintes de la mémoire et où une action réciproque entre divers *sentiments* peut avoir lieu. Pour changer les *sentiments* en cons-

science du moi, il faut nécessairement une coordination de *sentiments* par laquelle l'attention de l'organisme tout entier est concentrée en un seul foyer. Lorsque nous marchons sur une route qui n'offre aucun aspect varié et intéressant au voyageur, nous pouvons avancer sans observer quoi que ce soit ; nous marchons presque inconscients de notre mouvement. Cependant, si la route se divise, un doute s'élève dans notre esprit au sujet du chemin à prendre. Le doute est un problème qui réclame une solution et, tant qu'il n'est pas résolu, il cause, aussi longtemps que dure cette hésitation, un état de tension qui nous rend conscients de la situation. La conscience du moi n'est-elle pas l'état de sentir rendu plus intense encore par la tension ? Elle se trouve placée entre un besoin et sa satisfaction. La satisfaction ne pouvant être atteinte immédiatement, les *sentiments* ne sont plus en état d'équilibre et il nous semble que c'est cette tension qui concentre et intensifie le *sentiment* jusqu'à créer une nette conscience du moi.

Il est clair que la conscience ne surgit jamais sans ~~une certaine tension~~. Les jours passés dans une vie idyllique coulent presque inconsciemment ; il y a peu de frottement, il n'y a aucun problème à résoudre : nous n'avons aucun besoin qui ne soit prévenu, et, s'il y en a, ils sont rapidement et facilement satisfaits. Le besoin de conscience ne se fait pas sentir, il n'y a pas de grande tension qui puisse la mettre en jeu et la vie passe comme un rêve, semblable à un conte de fées. Plus l'homme rencontre de problèmes qui demandent ses soins attentifs et ses réflexions approfondies, plus il s'efforcera de les résoudre, plus intense sera sa conscience.

Il me semble très douteux que des êtres conscients puissent exister dans un monde (même si un tel monde était possible) où la lutte pour l'existence serait inconnue ; car c'est dans la lutte pour l'existence que les êtres vivants et sentants rencontrent tout d'abord les problèmes les plus importants.

L'homme est une créature qui a de nombreux besoins et, tout en les satisfaisant, il a développé et développe constamment et considérablement sa conscience. S'il n'avait aucun besoin, il ne pourrait que dégénérer et arriver à un état purement végétatif comme celui dans lequel sont tombés certains infusoires parasites, qui, dès qu'ils ont ce qui est nécessaire à leur existence, cessent de montrer même les symptômes les plus ordinaires de la vie animale, c'est-à-dire, le libre mouvement<sup>1</sup>.

La concentration des *sentiments* en conscience du moi ne peut, à ce qu'il semble, avoir été engendrée que par une entrave mise au mouvement réflexe. C'est un fait que le mouvement réflexe n'atteint pas son but, que la substance vivante doit son développement ultérieur. La dure nécessité l'a contrainte à s'élever à une évolution plus haute.

(1) Il y a, par exemple, la femelle du pou d'écorce (*coccus*) qui, lorsqu'elle est arrivée à sa pleine croissance, apparaît comme un corps absolument immobile, ayant à peu près la forme d'un bouclier, et posé comme une excroissance sur la plante qu'il a adoptée ; ses pieds sont dégénérés, la trompe de l'animal est incrustée dans les tissus de la feuille dont il suce la sève. Toute l'activité psychique de ce parasite consiste dans le plaisir qu'il éprouve à sucer la sève et dans le coït avec les mâles qui rôdent à l'entour. C'est aussi vrai des femelles des *strepsiptera* en forme de vers, qui, sans pattes et sans ailes, passent leur vie de parasites, immobiles, dans le corps des guêpes ». (HÆCKEL. *Antropogénie*, p. 72.)

Si tous les mouvements réflexes qui réagissent contre les irritations avaient toujours répondu à leur but, la conscience n'aurait jamais été nécessaire et le monde animal mènerait une vie inconsciente et purement instinctive, très peu différente de celles des plantes.

Supposons que le mouvement réflexe de toux, chez un malade, fût accompagné de souffrances par lesquelles l'irritation de la gorge se trouvât plutôt aggravée que soulagée, est-ce que le patient ne chercherait pas, en général, à retenir sa toux et ne finirait pas, peu à peu, par réussir à calmer l'irritation du ganglion réflexe et à supprimer le mouvement réflexe, même pendant le sommeil ?

Le docteur Mœbius, professeur de zoologie à l'Université de Kiel, raconte une intéressante expérience de M. Amtsberg de Stralsund (1).

« Un brochet qui avalait tous les petits poissons qu'on mettait dans son aquarium, fut séparé de ses compagnons par une glace sans tain, si transparente que, chaque fois qu'il fondait sur eux, il heurtait violemment ses ouïes contre la glace et, parfois, si violemment qu'il restait couché sur le dos, comme mort. On se guérit cependant et ses assauts recommencèrent, jusqu'à ce qu'ils devinssent de plus en plus rares, et enfin, après trois mois, ils cessèrent complètement. Après qu'il eut passé six mois dans une solitude absolue, on enleva la glace et le brochet put de nouveau errer librement çà et là dans l'aquarium parmi les autres poissons. Il nageait immédiatement dans leur direction, mais il ne touchait jamais à aucun d'eux ; il s'arrêtait à

(1) *Schriften des naturwissenschaftlichen Vereins Schleswig Holstein*; cité par Max Müller : *The Science of Thought.*, vol. I, p. 40.



jours à une distance respectueuse (à un pouce, à peu près) et se contentait de partager avec eux la viande qu'on jetait dans l'aquarium. Il avait ainsi été dressé à ne pas attaquer les autres poissons qu'il connaissait comme habitant le même bac que lui. Cependant, dès qu'un poisson étranger était jeté dans l'aquarium, le brochet ne le respectait nullement et l'avalait instantanément. Après qu'il eut fait cela une quarantaine de fois, respectant toujours ses anciens compagnons de captivité, le brochet fut retiré de l'aquarium, à cause de sa grande taille. »

Le docteur Mœbius ajoute, d'après Max Muller :

« Le dressage du brochet n'était donc pas fondé sur le jugement, il consistait simplement en une certaine direction de la volonté par suite des impressions des sens, se reproduisant toujours de même; sa générosité à l'égard des poissons qui lui étaient familiers ou, comme d'aucuns diraient, qu'il connaissait, prouve seulement que le brochet agissait sans réflexion. Leur vue provoquait en lui sans doute le désir de les avaler, mais elle évoquait, en même temps, le souvenir de la souffrance qu'il avait endurée à leur sujet et l'impression pénible de son impuissance à atteindre une proie qu'il désirait passionnément. Ces impressions acquirent sur lui un pouvoir plus grand que son instinct de voracité et le réprimèrent, du moins pendant un temps. Les mêmes impressions, produites par les mêmes poissons, étaient toujours, dans son âme, le commencement des mêmes séries d'actes psychiques. Il ne pouvait s'empêcher de répéter ces séries comme une machine, mais comme une machine douée d'une âme qui avait cet avantage sur les machines mécaniques

qu'elle pouvait adapter son travail à des circonstances imprévues, ce qu'une machine mécanique ne peut pas faire. La glace était pour l'organisme du brochet une de ces circonstances imprévues. »

Nous citons ce passage, non pour montrer que les animaux raisonnent ou qu'ils ne raisonnent pas, car une telle affirmation dépend exclusivement de la définition que nous donnons du raisonnement, mais pour montrer comment l'action peut être entravée par la souffrance. La souffrance est souvent dénoncée comme la quintessence du mal, mais, en fait, nous lui devons notre existence même d'êtres conscients. La délibération avant l'action et, avec elle, les pensées les plus élevées ne deviennent possibles que par les entraves mises à l'action réflexe. La tendance à l'acte continue encore, même si l'action elle-même est arrêtée. Le désir de faire une certaine chose et le souvenir de la douleur ou du désappointement qui entrave l'action, se trouvent en conflit et il en résulte entre eux une lutte qui conduira, soit à une complète suppression de l'acte projeté, soit à une adaptation aux circonstances. Si l'adaptation a lieu, la tendance à agir triomphe des obstacles; néanmoins, le résultat est différent de ce qu'il aurait pu être comme simple mouvement réflexe qui n'aurait pas passé par un processus de délibération. Il se trouve ainsi modifié et, vraisemblablement, mieux adapté aux circonstances.

L'une des plus importantes tâches de l'éducation est d'accoutumer la jeunesse à une discipline personnelle. Pour cela, la volonté n'est pas nécessairement supprimée ou même affaiblie, mais on doit développer un plus puissant pouvoir de contrôle

qui, si c'est nécessaire, arrêtera les impulsions de la volonté ou, tout au moins, les empêchera de passer à l'action sans avoir été soumises à un sévère examen critique. Cet examen rigoureux consiste à comparer toutes les conséquences résultant de l'acte projeté avec les souvenirs des actes similaires, soit qu'ils viennent de notre propre expérience, soit qu'ils soient gravés dans l'esprit par celle des autres.

Les gens chez qui ce processus a lieu ne sont pas aisément tentés d'accomplir des actions dont ils auront plus tard à se repentir. Un tel contrôle sur soi-même fait que notre décision finale dépend, non seulement du désir qui, à un moment donné, nous excite, mais de toutes les autres idées, des souvenirs et des images qui vivent dans notre esprit.

Si les impulsions sont, de la sorte, contrôlées, nous assistons, pour ainsi dire, à une assemblée parfaitement disciplinée, où chacun est rappelé à l'ordre par un président donnant la parole, à tour de rôle, à tous les membres présents qui pourraient avoir à dire quelque chose concernant la matière en discussion ; cette assemblée est formée par nos propres idées, nos espérances, nos vœux, nos regrets, nos aspirations, tandis que le président est représenté par le pouvoir coercitif du contrôle personnel. L'esprit d'un homme, exclusivement entraîné par l'influence du moment et cédant facilement à l'impulsion présente, ressemble à une de ces assemblées populaires, où le discoureur le plus impétueux conduit tous les autres. Les soudaines impulsions de la volonté sont alors exécutées avant qu'on ait exposé l'autre côté de la question. Un tel homme est limité à



la situation du moment, il devient le jouet des circonstances et l'esclave de ses propres passions. La liberté morale, cette condition supérieure où toutes les idées de l'esprit humain jouissent de droits égaux et d'une complète franchise, n'est possible que par les entraves mises à l'action par le contrôle personnel.

L'entrave mise à un mouvement réflexe n'annihile pas l'irritation comprimée ; elle la rend encore plus intense. Un éternuement comprimé peut provoquer une sensation très désagréable ; toutefois, il peut être comprimé ; cependant il en est autrement lorsque l'irritation se manifeste sous forme de faim ; dans ce cas, lorsqu'elle n'est pas satisfaite, elle ne fait que croître. Elle renouvellera sans cesse un processus de délibération et examinera chaque circonstance qui peut se tourner à son avantage. De là le proverbe qui dit que « la faim aiguise l'esprit ».

Si les nécessités de la vie ne peuvent être directement satisfaites, elles doivent l'être indirectement. Dans le cas où leur fin ne peut être atteinte immédiatement, on doit inventer des moyens qui, par un chemin plus long, mais meilleur et plus sûr, amèneront le résultat voulu. Les moyens qui ont dû être placés entre une volonté et sa fin ou son but ont rendu la réflexion nécessaire. On avait besoin de la délibération pour pouvoir amener les moyens d'où dépendait la fin ; et ainsi c'est le besoin qui produit dans les créatures vivantes le développement et le perfectionnement ultérieur de la pensée.

Le puissant instinct de conservation et l'impossibilité de satisfaire cet ardent désir a contraint les substances organisées à s'élever de l'état



inférieur d'un sentiment vague à celui d'une claire conscience du moi. Le besoin est une irritation interne qui peut produire la plus terrible souffrance et amener l'homme jusqu'aux limites du désespoir. Comme le sphinx d'Œdipe, il sacrifie d'innombrables vies et demande durement la solution de problèmes qui seront résolus et doivent l'être, sous peine d'un douloureux anéantissement. C'est ainsi que la crainte de la mort nous conduit à un état de vie plus élevé ; mais elle n'y conduit que le penseur courageux, l'Œdipe qui, par la puissance de sa pensée, remporte la victoire dans la lutte pour l'existence. La faculté de penser et, avec elle, l'idée nette de la pensée consciente, nous a été imposée.

Nous apprenons par ces faits que la philosophie du Déisme, qui a prévalu parmi les libéraux du xviii<sup>e</sup> siècle et qui est encore en vogue de nos jours, est une notion erronée de Dieu. La divinité qui décide de nos destinées, le principe de vie qui se manifeste dans la nature est très différent de ce que les déistes s'imaginent. Les déistes regardent Dieu comme un père tendre et bienveillant dont le but est le bonheur de ses créatures ; les bonnes intentions de Dieu sont, cependant, rendues trop souvent inutiles par la malice et l'ignorance des hommes. En opposition à ce point de vue, il faut admettre que la vieille conception orthodoxe de Dieu est beaucoup plus juste. Le Dieu de la Bible est exempt de la sentimentalité philanthropique du xviii<sup>e</sup> siècle et s'accorde mieux avec les faits positifs. Le Dieu de l'Ancien Testament est un maître sévère qui conduit par la servitude à la liberté et qui, après avoir imposé des épreuves, répand ses bénédictions.

Il est très douteux que des hommes au sein de jouissances continuelles et vivant dans un état de bonheur constant, pussent jamais progresser. L'homme reçut, autrefois, parmi ses animaux domestiques des bœufs et des moutons et prit grand soin d'eux. Leur sort actuel doit paraître plus désirable que leur état antérieur de liberté ; ils ne connaissent plus la rude lutte pour l'existence et, sur leurs verts pâturages, ils n'ont aucun pressentiment funeste de leur mort imminente ; et la mort même, s'ils sont destinés à la nourriture de l'homme, leur est donnée de la façon la moins douloureuse.

Si quelque part, parmi les créatures vivantes, on a réalisé la conception idéale du bonheur paisible et de la pure satisfaction de la vie, c'est certainement parmi les troupeaux de bestiaux de nos fermes. Mais, à quel prix ! Tandis que les moutons et les taureaux sauvages se distinguent éminemment des autres animaux par leur intelligence, les moutons et les bœufs sont devenus, sous la garde de l'homme, tellement obtus d'esprit, que leurs noms mêmes, chose frappante, sont pour nous les symboles d'une irrémédiable stupidité.

Le vrai Dieu, qui gouverne en maître dans l'évolution de la vie cosmique, est affranchi de toute sentimentalité ; il peut certainement paraître cruel en comparaison de cet idéal d'un aïeul paternel et philanthrope. Il ressemble à un père sévère qui ne gâte pas ses enfants par faiblesse, mais les traite, tantôt avec sévérité, tantôt avec indulgence afin de développer leurs facultés. L'histoire de l'évolution prouve qu'il n'a pas l'intention d'élever, pour le bonheur, des enfants

timementaux et faibles de cœur ; il veut des  
doués de force intellectuelle et physique, se  
développant dans l'atmosphère fortifiante de la  
verté.

---

## CHAPITRE IX

### LE SIÈGE DE LA CONSCIENCE

On confond souvent la conscience et l'intelligence et plusieurs physiologistes regardent le siège de l'intelligence comme le siège de la conscience. La conscience et l'intelligence, cependant, sont radicalement différentes.

Dans des conditions normales, la conscience et l'intelligence travaillent souvent, mais non toujours, ensemble. D'un côté, il ne peut y avoir d'états de conscience sans un travail mental quelconque; d'un autre côté, il y a des impressions des sens, des mouvements ou fonctions intellectuelles qui ne *sont pas* accompagnés de conscience. Par conséquent, la conscience est un élément complémentaire qui accompagne ou n'accompagne pas certaines opérations mentales.

Les expérimentations de la psychologie physiologique prouvent que le travail cérébral inconscient est plus rapide que le travail cérébral conscient. L'activité mentale, lorsque son action, comme un simple mouvement réflexe, se fait sentir automatiquement, descend et traverse certaines fibres nerveuses qui, pendant leur passage à travers la capsule interne, n'entrent pas dans

le corps strié <sup>1</sup>. Il est certain que quelques-unes de ces fibres pénètrent dans le thalamus, d'où elles descendent jusqu'aux racines antérieures de la moelle allongée, mais l'activité mentale qui est accompagnée de conscience doit prendre un chemin détourné. Elle a besoin de plus de temps et il nous est permis de conclure que le mécanisme de son action est plus compliqué.

On sait que le siège de l'intelligence est la substance corticale des hémisphères. L'intelligence, au sens physiologique, est un grand trésor d'empreintes de la mémoire intimement reliées dans leurs rapports les unes avec les autres et systématisées. L'action de ces empreintes de la mémoire les unes sur les autres n'est pas toujours consciente. De longs enchaînements de raisonnements logiques peuvent se dérouler sans qu'il y ait conscience. Souvent aussi nous exécutons inconsciemment les mouvements les plus complexes, qui expriment l'intelligence dans la mesure où ils s'adaptent aux circonstances spéciales. Lorsque nous sautons, si nous en avons la moindre habitude, nos yeux mesurent exactement n'importe quelle distance et le mouvement de nos membres s'adaptera parfaitement aux circonstances : de même le mathématicien concentre son activité mentale consciente sur le problème qui est devant lui ; il exécute les fonctions subsidiaires des opérations mathématiques les plus élémentaires, sans leur accorder consciemment aucune attention. Il additionne, soustrait, multiplie et divise par routine. Ces opérations mentales ne pénètrent que rarement dans la conscience. La mémoire des mots a indubitable-

(1) Voir le diagramme de Meynert, p. 96.



ment son siège dans la substance corticale et, cependant, il y a bien des occasions où le discours coule avec une aisance inconsciente des lèvres de l'orateur. Nous voyons des cas similaires d'activité mentale inconsciente dans toutes sortes d'exercices gymnastiques, dans le jeu des pianistes et dans mille autres occasions. En écrivant, un auteur met tout naturellement l'orthographe sans en être conscient ; la juste orthographe du mot n'a pas son siège dans les doigts, mais est enregistrée quelque part dans le cerveau. Évidemment toute pensée consciente est toujours pénétrée de l'activité de l'intelligence inconsciente, entrelacée avec elle et, pour ainsi dire, portée sur ses ailes.

La conscience est le foyer des sentiments et sa fonction consiste à coordonner, centraliser et intensifier ces sentiments. Un seul sentiment isolé n'a point d'existence positive ; il ne prend une réalité que lorsqu'il rencontre un autre sentiment par lequel il est perçu. Ainsi les sentiments ne sont possibles que dans les organismes où les sentiments sont organisés ou systématisés de telle sorte que les impressions des sens se rapportent à des impressions antérieures. L'organe des sentiments systématisés s'appelle système nerveux.

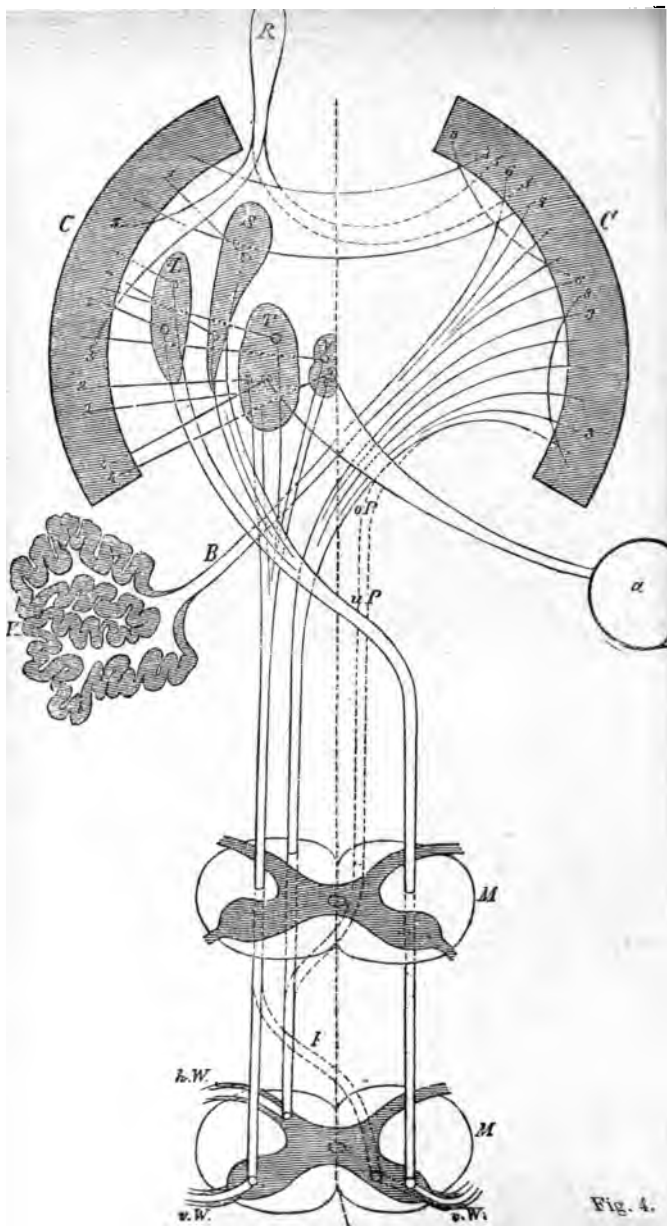
Supposons qu'une impression des sens ait été faite sur un organisme sentant, vide de souvenirs ; c'est-à-dire sur un organisme qui n'a jamais encore reçu d'impressions antérieures des sens. Ce sentiment isolé (si nous pouvons appeler *sentiment* une impression des sens isolée) est très différent des sentiments postérieurs ; car son échelle de conscience n'est pas seulement très

inférieure, mais se réduit en réalité à zéro. Il n'y a aucun autre sentiment pour le percevoir. Cependant la seconde impression des sens du même genre rencontre la trace laissée par la première et la ranime. Elle est reçue dans l'empreinte de la mémoire formée par la première impression des sens, et là elle se fait sentir.

Cet acte de l'empreinte sur la mémoire est la plus faible espèce de perception qu'on puisse imaginer. Plus les empreintes de la mémoire se développent, se fortifient et se multiplient, plus les perceptions deviennent conscientes. Une impression des sens éveillera chez des êtres très développés plusieurs empreintes de la mémoire et les sentiments qu'elles représentent se concentreront sur elle. L'objet de l'attention est alors concentré dans un seul foyer, et le fait qu'il est senti est rendu plus intense par une coordination de sentiments ravivés dans plusieurs empreintes de la mémoire.

Ainsi des sentiments d'abord obscurs se développent par coordination et arrivent à une claire conscience du moi; et les empreintes organisées de la mémoire forment une base, de plus en plus définie, de vie psychique, constituant un certain caractère qui, lorsqu'il s'applique à l'homme, s'appelle *personnalité*.

L'observation psychologique nous apprend que les souvenirs des sentiments les plus intenses qui ont été perçus successivement, à chaque moment de notre vie, sont gravés sous forme de séries et ces séries, représentant un rapport historique dont on se souvient plus ou moins complètement suivant les circonstances, forment le contenu de notre personnalité consciente. Lorsque nous disons





*moi*, nous voulons dire « cet organisme qui possède dans sa mémoire certaines empreintes de perceptions et de volitions antérieures ». S'il se produisait dans notre propre corps des sentiments n'ayant aucun rapport avec des séries, gravées dans la mémoire, de sentiments passés qui représentent notre personnalité consciente, nous ne saurions rien de leur existence. De tels sentiments seraient inconscients ou subconscients ; ils

---

Fig. 4. — Diagramme de Meynert. — Système nerveux montrant que les muscles nerveux des mouvements volontaires 1, 1 passent à travers le corps strié, ou à travers le corps lenticulaire *L*, ou à travers le corps caudé *S*. — Recherches de Meynert d'après la *Physiologie* d'Illermann. V. II. P. II, p. 303.

*C*, substance corticale des hémisphères.

*L*, corps lenticulaire.

*S*, corps caudé (nucleus caudatus).

*L* et *S* sont les ganglions hémisphériques appelés corps striés.

*T*, thalamus.

*V*, tubercules quadrijumeaux.

*R*, nerf olfactif.

*A*, œil.

*K*, cervelet ou cerebellum.

*B*, pédoncules cérébelleux reliant le cervelet avec les hémisphères.

*h*, *W*, racines sensorielles postérieures des cordons médullaires.

*v*, *W*, racines motrices antérieures des cordons médullaires.

*M M*, deux sections de la moelle montrant les cordons.

1, 1, tractus moteurs de la volonté passant par le corps lenticulaire *L* et par le corps caudé *S*, allant aboutir de haut en bas. Ils forment une partie du crus cerebri qu'ils traversent de l'autre côté jusqu'à la décussation pyramidale inférieure *u P* et descendent vers leurs racines respectives antérieures dans les cordons médullaires.

2, 2, tractus des mouvements involontaires. Ils passent de la substance corticale dans le Thalamus *T* et dans les tubercules quadrijumeaux *V* d'où ils vont aboutir de haut en bas, près des racines antérieures formant une partie du tegmentum. S'il n'y a aucune décussation dans ces muscles des mouvements involontaires, elle ne peut avoir lieu dans les cordons que de la manière indiquée par les lignes de points près d'*I*.

3, 3, tractus sensoriels traversant de l'autre côté et formant la décussation pyramidale supérieure dans *o P*.

4, 4, tractus optiques.

5, 5, tractus olfactifs.

6, 6, tractus cérébelleux de *B*.

7, 7, fibres commissurales reliant les 2 hémisphères.

8, 8, fibres commissurales reliant entre elles ses différentes parties d'un hémisphère.

ne s'élèveraient pas jusqu'au domaine de la conscience. Pour dépasser le seuil du domaine de la conscience, un sentiment doit être coordonné avec une certaine série de souvenirs, c'est-à-dire, les sentiments primitifs dont sont formées les perceptions les plus intenses et les plus concentrées.

Vu le fait que les structures du cortex travaillent inconsciemment et qu'une partie considérable de l'action cérébrale des hémisphères qui se poursuit sans cesse, demeure non perçue, il paraît déraisonnable de considérer les hémisphères comme le siège de la conscience. Elles sont le siège de l'intelligence. Pour amener l'action des structures hémisphériques dans le domaine de la conscience, il faut un processus additionnel, déterminé par un genre spécial de coordination. Une telle coordination ne peut être faite que par un organe de coordination.

La question de savoir qu'elle est la situation de cet organe de coordination est un problème physiologique dont la discussion approfondie nous conduirait trop loin. Nous dirons cependant qu'il y a un corps dans le cerveau dont certaines propriétés suggèrent l'idée que nous devons considérer comme le grand ganglion de la concentration des sentiments en conscience : c'est le corps strié (*corpus striatum*).

Voici nos raisons en faveur de cette hypothèse.

D'un côté, ses structures anatomiques sont suffisamment similaires à la substance corticale ; de l'autre ses relations avec le cortex indiquent qu'il doit avoir probablement pour fonction de coordonner l'activité corticale et de lui servir de foyer comme centre de l'attention.

La troisième bande du corps strié (la coquille ou

putamen), ainsi que le noyau caudé qui est considéré comme une partie du corps strié, possè-



Fig. 5. — Section frontale du cerveau d'un singe (d'après Wernicke) montrant la relation entre le nucleus caudatus et la seconde strie du nucleus lentiformis. Les fibres de la troisième bande ainsi que du nucleus caudatus forment un terminus (Ursprungsgebiet), station terminale.

*i*, insula.

*cl*, claustrum.

*ce*, capsule externe.

*f*, corpus callosum.

*nc*, tête du corps caudé.

*nc1*, queue du corps caudé relié à l'appendice temporal du noyau lenticulaire.

*I, II, III*, les trois couches du corps lenticulaire.

*o*, nerf optique.

*ci*, capsule interne.

*p*, pes cerebri.

*sn*, substantia nigra.

dent des stations terminales. Les fibres de la troisième strie et du noyau caudé forment un terminus particulier (*ein Ursprungsgebiet*) sem-

blable aux fibres des hémisphères (Wernicke voy. fig. 5). Ainsi ces corps ne sont pas de simples *internodia* ou stations intermédiaires entre les centres moteurs du cortex et les organes terminaux des nerfs moteurs. Ils doivent être plutôt considérés comme un mécanisme indépendant attaché à l'activité cérébrale du cerveau et coopérant avec elle.

Le corps strié considéré au point de vue ontogénétique, est une partie des hémisphères. Il se développe, par différenciation, de la même matière grise continue, et appartient ainsi à la région hémisphérique (Edinger, voy. fig. 6). Il est naturel que, dans ces conditions, ses rapports avec les régions corticales ont plutôt le caractère de fibres commissurales, associant plutôt son activité que la subordonnant au travail intellectuel des différents centres de la mémoire (voy. fig. 7). Ceci est corroboré par le fait que la troisième bande ainsi que le corps caudé ne sont pas en relation directe avec la couronne rayonnante. On peut suivre les traces de certaines fibres de la seconde strie dans la couronne rayonnante; mais elles sont comparativement peu nombreuses. La plus grande partie des deux stries intérieures (et de beaucoup), n'a aucune relation avec la couronne, mais reste un internodium des fibres descendant de la troisième bande et du corps caudé. Ces deux ganglions sont les sources principales des fibres radiaires du corps lenticulaire (Wernicke).

Il y a deux raisons de plus pour attribuer au corps strié la fonction de coordonner l'activité hémisphérique :

1° Les expérimentations sur les lapins montrent que, si le corps strié est irrité par un cou-

rant électrique, le résultat paraît être le même que lorsque les centres moteurs de l'écorce sont



Fig. 6. — Diagramme montrant le développement du corps strié (*corpus striatum*) dans les hémisphères. Le dessin représente le cerveau humain d'un fœtus de deux mois et demi, d'après le docteur Ludwig Edinger (*Zwölf Vorlesungen über den Bau der nervösen Centralorgane*. Leipzig : F. C. Vogel.)

excités tous à la fois (Landois). Nothnagel appelle la partie médiane du corps strié dans le

voisinage du ventricule, le *Laufknoten* ou ganglion de la course.

2° C'est un fait bien établi que les mouvements volontaires et involontaires sont exécutés par les opérations de deux trajets moteurs nettement distincts, de telle sorte qu'un malade peut être incapable de remuer ses membres par un effort conscient, et capable de le faire, inconsciemment, par des mouvements réflexes automatiques; tandis qu'un autre, incapable de les remuer automatiquement, est obligé, quand il veut se mouvoir, de faire des efforts constamment conscients. Or, les trajets moteurs involontaires descendent des hémisphères jusqu'aux muscles à travers la couche optique (*thalamus opticus*); tandis qu'on peut suivre la trace des fibres des mouvements volontaires jusque dans les deux parties du corps strié, dans le corps lenticulaire aussi bien que dans le corps caudé (Meynert <sup>1</sup>).

Nous ne voulons pas exagérer l'importance de cette hypothèse relative au corps strié, mais elle ne présente, autant que nous en pouvons juger, aucune objection sérieuse, bien que nous admettions qu'elle a besoin d'être vérifiée par l'expérience et, si c'était possible, par de nouvelles expérimentations. Cependant, que cette hypothèse soit soutenable ou non, nous la considérons comme indépendante de l'idée centrale qui l'a inspirée, c'est-à-dire :

Que les fonctions de la conscience et de l'intelligence sont tout à fait distinctes;

Que la conscience est le produit de la coordination des sentiments ;

(1) Voir figure 5.

## Que la grande masse de l'activité corticale

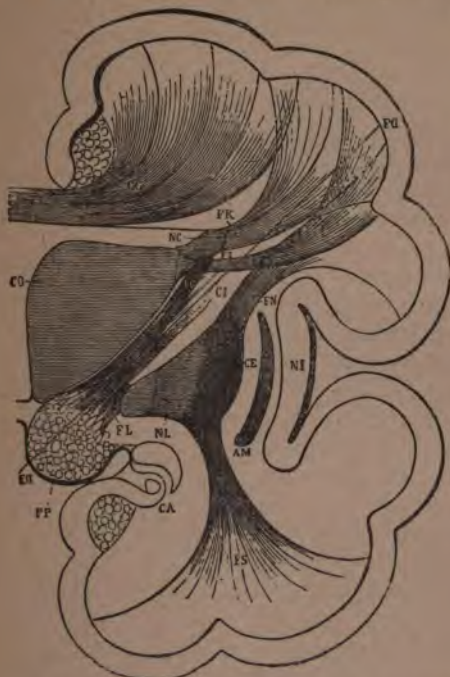


Fig. 7. — *Fibres des hémisphères.* — Diagramme des relations entre le corps strié et le cortex. (D'après Huguenin et Charcot.)

NC, nucleus caudatus.  
 CO, thalamus opticus (couche optique).  
 NL, nucleus lentiformis ayant trois segments.  
 AM, claustrum (avant-mur).  
 CI, capsula interna.  
 CE, capsula externa.  
 PP, pédoncules cérébraux.  
 CA, cornu Ammonis.  
 NI, insula.

NL, fibres des pédoncules reliés au nucleus lentiformis.  
 FN, fibres du nucleus lentiformis reliés au cortex.  
 FK, fibres du nucleus caudatus reliés au cortex.  
 FD, fibres directes établissant une relation immédiate entre le cortex et les pédoncules.  
 CC, corpus callosum.



évolue généralement d'une manière automatique ;

Et qu'une petite partie seulement de cette activité, en coordonnant une certaine série de souvenirs, devient consciente.

Il y a de nombreux actes de mentalité intelligente qui s'accomplissent sans conscience. Quelques-uns seulement sont séparément et successivement associés à cette chaîne des souvenirs qui forme la base de la personnalité consciente de l'homme. Comment ce fait pourrait-il être expliqué autrement qu'en supposant un organe de coordination ?

La conscience, lorsqu'elle est extraordinairement intense et fortement concentrée, s'appelle attention. L'attention n'est que la concentration de la pensée en vue de se préparer à exécuter et d'exécuter un acte de mouvement. L'attention n'est pas un mouvement, mais plutôt une suppression temporaire de mouvement. Son résultat final et son but est toujours l'exécution de certains mouvements ou de séries de mouvements adaptés à des circonstances données <sup>1</sup>. La lecture, l'étude, l'observation qui a pour but la compréhension d'une chose, sont autant de mouvements sur lesquels l'activité consciente de l'esprit peut être concentrée, comme elle l'est pour la capture de la proie chez les animaux. Dans un état d'attention, tout sentiment est concentré sur un seul point de mire, en vue de préparer, par un acte de délibération, un mouvement particulièrement bien adapté. Après une préparation convenable, l'état d'esprit sert d'irritant pour l'exécution du mouvement projeté.

(1) Voir Th. Ribot. *Psychologie de l'Attention*.



En conséquence, l'unité de conscience doit être conçue comme le produit de la concentration. Plusieurs sentiments convergent sur un point que vise l'irritant qui pousse à l'action. L'effet de leur coopération est une attitude dont l'action concentrée, ou le désir de l'action dirigée sur un but commun, est le trait caractéristique. Dès lors, la conscience n'est ni une essence matérielle, ni une essence mentale, mais un état d'esprit particulier. L'unité de conscience n'est pas une qualité originale et innée qui rend l'attention possible ; son unité est une unification. L'unité de conscience n'est pas une qualité intrinsèque de l'esprit ; elle s'impose par l'objet de l'attention qui, comme un aimant, attire toutes les tendances de l'esprit au mouvement, et produit ainsi en elles, et parmi elles, un arrangement systématique, si bien qu'elles sont toutes subordonnées à un seul plan d'action.

Descartes plaçait le siège de l'âme dans la glande pinéale, uniquement parce que c'est la seule structure isolée du cerveau. L'idée de Descartes est abandonnée depuis longtemps, car la glande pinéale ne se compose pas de substance nerveuse ; on a découvert que c'est un œil rudimentaire.

Considérant le fait que tous les organes cérébraux sont doubles, il est presque certain que l'organe qui coordonne l'activité mentale et la transforme en conscience, où qu'elle soit, doit être représenté deux fois dans le cerveau. On peut alors poser la question : Pourquoi ne pouvons-nous, au même moment, concentrer notre attention sur deux objets différents ? Pourquoi un organe de coordination ne peut-il pas concentrer la conscience d'un hémisphère sur un genre de tra-

vail, tandis que l'autre concentre celle du second hémisphère sur un autre sujet ?

Il est possible que, de même que le langage humain est localisé dans l'hémisphère gauche, il n'y ait qu'un seul organe de coordination qui puisse, dans les circonstances ordinaires, entreprendre le travail de concentrer l'activité mentale dans le foyer de la conscience. Mais il n'en résulte, en aucune façon, que deux organes ne puissent opérer ensemble, car, si l'unité de conscience est le produit de la direction habituelle de l'activité mentale, elle n'est pas nécessairement produite et maintenue par un seul organe. Ainsi une voiture peut être trainée par deux chevaux attelés côte à côte, et dirigée vers un point unique. Si la conscience ou l'attention (c'est-à-dire la concentration de la conscience) n'est pas une unité, mais une unification, nous n'avons pas besoin de rechercher un seul et unique organe de conscience, comme fit Descartes. Etant un simple état d'esprit produit par une certaine attitude de concentration, la conscience peut avoir son siège dans deux et même dans plusieurs organes. Elle prévaudra aussi longtemps qu'une direction commune fera converger chaque partie de l'organisme vers un seul but ; et il n'est pas nécessaire que l'organe dont elle dépend soit unique.

On peut expliquer l'état d'attention en le comparant au phénomène de la vision. Si notre attention est concentrée sur un objet que nous voyons devant nous, nous n'avons pas besoin, comme le tireur, de fermer un œil ; nous n'avons qu'à laisser les axes de nos deux yeux converger de façon à ce que l'objet de notre attention soit placé au

centre visuel des deux yeux. L'unité de vision, et aussi l'unité de conscience, vient de cette convergence même ; et, bien qu'il y ait deux représentations, une sur chaque rétine, et deux images corticales, une dans chaque hémisphère, l'objet est néanmoins perçu comme unique. La concentration de l'activité mentale peut avoir lieu en même temps dans deux organes de coordination. Aussi longtemps que l'activité mentale converge vers un seul objet, aussi longtemps qu'elle est concentrée sur une seule et même idée, elle se fera sentir comme un état de conscience unique.

Il est plus que probable que le mécanisme qui produit cette convergence mentale de la conscience agit aussi automatiquement dans un cerveau normal que le fait l'accord coopératif des mouvements de nos deux yeux, et, quelque merveilleux que soit le résultat ainsi obtenu, il ne peut être beaucoup plus compliqué que l'unification dans l'activité des deux organes de notre vision.

---

## CHAPITRE X

### PRÉSERVATION DE LA FORME

L'homme n'est pas le total de toutes les particules matérielles dont, à un moment donné, il est composé. Chaque homme est une forme spéciale qui a pris figure dans la matière, et les particules matérielles ne sont pas les éléments réellement essentiels qui le font ce qu'il est. Un homme pourrait avoir mangé la viande destinée à son chien, et celui-ci pourrait avoir happé le morceau que son maître mangeait, le chien pourrait aussi avoir respiré le même air que son maître et *vice versa*, cela n'influeraient rien sur l'assimilation pour chacun d'eux des particules matérielles en question. Dans l'estomac de l'homme, elles passent par un processus qui les change en chair et en sang humain, tandis que l'aliment dont s'est nourri un chien ou n'importe quel autre animal s'identifiera à cet animal.

Cela paraît merveilleux et cependant ce principe s'accorde évidemment avec la simple loi de la mécanique. Les matériaux peuvent être transformés mécaniquement en certaines formes. La forme d'une statue de bronze dépend du moule dans lequel le métal est versé, et les produits d'une

machine, que ce soient des clous, des épingles, des livres, des journaux ou de la quincaillerie, dépendent du mécanisme de la machine. La forme de la machine produit une forme spéciale de mouvement, car le mouvement des engrenages et des roues suivra celui des rainures et d'autres détails mécaniques; et, nécessairement, la forme du produit dépend de la forme des mouvements.

Le processus de la transformation de la nourriture en chair et en sang est incomparablement plus compliqué que le travail d'une machine et, cependant, la base de la loi mécanique est la même dans l'un et dans l'autre. La différence de la forme dans le produit ne peut dépendre que de la différence des mécanismes. Dans les mécanismes vivants des substances organisées, dans les plantes, les animaux et l'homme, nous ne pouvons, même en ayant les procédés microscopiques à notre disposition, reconnaître que les traits les plus rudimentaires et les plus grossiers des différences mécaniques entre les innombrables molécules qui contribuent à former la sève des arbres et le sang des animaux. Ces différences de forme sont des problèmes pour l'investigation scientifique. Nous pouvons apprécier ces différences d'après le résultat, en comparant par exemple un cerveau d'animal et un cerveau humain; nous connaissons la plupart des conditions qui produisent ces différents résultats et, cependant, nous savons peu de choses sur les détails mécaniques des organismes, c'est-à-dire sur la manière dont les machines vivantes des animaux et des plantes s'assimilent la nourriture. Mais nous avons de bonnes raisons pour croire que le processus est tout à fait d'accord avec les lois mé-

caniques et que le problème est simplement un problème de forme.

L'âme humaine n'est pas faite de matière ; elle ne peut pas être non plus une substance semblable à la matière, comme le sont les fluides ou les substances gazeuses ou éthérées. Ces conceptions, qui matérialisent l'âme, sont les points de vue matérialistes des spirites. Ce n'est pas de la matière qui nous fait ce que nous sommes ; nous sommes pas substance, mais forme, et la formation de la vie d'un homme ne commence pas avec la naissance et ne finit pas avec la vie.

Notre existence matérielle change constamment et cependant, nous restons les mêmes personnes aujourd'hui qu'hier. D'où vient cela ? C'est que la vie de l'homme ne consiste pas dans sa seule existence matérielle, mais dans l'existence de sa forme, et l'existence de sa forme montre relativement plus de continuité que son existence matérielle. Il est une loi de conservation de la matière et de l'énergie, mais il en est une autre non moins importante qu'on peut appeler la loi de la préservation de la forme.

Nous l'appelons *préservation* et non *conservation*, pour marquer la différence entre les deux lois. La matière et l'énergie sont indestructibles, mais toutes les formes particulières sont destructibles, elles ne sont pas conservées dans leurs espèces et leur totalité. Elles sont préservées cependant, quand elles restent ce qu'elles sont, suivant la loi d'inertie, jusqu'à ce que des changements aient lieu qui ne détruisent pas les formes actuelles, mais qui les altèrent dans la mesure où des causes spéciales agissent sur elles. L'ancienne forme est, en un certain sens, complè-

tement préservée même dans le cas d'un changement radical, car l'ancienne forme est un des éléments du changement. Elle peut être détruite dans tout ce qui lui donne de la valeur, ses traces peuvent devenir presque imperceptibles et cependant, étant l'un des facteurs qui servent de cause, elle ne peut jamais disparaître entièrement.

La mutabilité de la forme constitue ce que nous appelons évolution. Évolution signifie réellement « un changement de forme suivant certaines lois ». Les lois de la forme sont géométriquement démontrables et les lois des changements de forme peuvent être, en fin de compte, expliquées avec une précision mathématique.

Dans l'excellent ouvrage du D<sup>r</sup> Johannes Ranke sur l'anthropologie<sup>1</sup>, l'homme et l'humanité sont comparés à une vague. Une vague apparaît à l'œil comme un unité matérielle. Sa forme voyage sur la surface de l'eau toujours une et semblable à elle-même, mais sa substance change constamment. Ce n'est que l'expression d'un certain nombre de mouvements rythmiques, et il n'y a pas deux moments consécutifs où les parcelles constitutives soient les mêmes. Les gouttes qui, à un moment donné, sont saisies par la vague qui arrive, s'élèvent, un instant, jusqu'à sa crête, puis alors retombent en arrière doucement de l'autre côté, sur la surface tranquille de l'océan.

Le corps de la vague est formé par des parcelles d'eau qui pénètrent et traversent la vague. De même, le corps humain semblable à une vague d'eau est une certaine forme de mouvements rythmiques. Les éléments matériels, l'air

(1) D<sup>r</sup> Johannes Ranke, *Der Mensch*, p. 1.

que nous respirons, la nourriture que nous prenons, ne sont saisis que pour traverser et abandonner le corps dont la forme persiste et apparaît aux ignorants comme la même unité matérielle.

Cette comparaison est vraie de l'humanité prise dans son ensemble. L'activité de la race humaine, telle que nous la voyons dans l'histoire, se déroule comme une gigantesque vague sur la surface du monde habitable. Elle n'absorbe et ne transforme, en passant, les matériaux organiques que pour les rendre à l'océan de l'existence matérielle non organisée d'où ils sont sortis. Dans la marche en avant de l'évolution humaine, les générations dont elle est formée naissent à l'existence et disparaissent, tandis que la vague de l'humanité continue à se dérouler. La génération d'aujourd'hui est différente de la génération des siècles précédents, mais l'humanité est un tout continu à travers toutes les générations. Elle a commencé avec la vie sur notre planète et son mouvement en avant continuera aussi longtemps que la substance organique de la terre pourra fournir des matériaux suffisants pour renouveler sa forme.

Dans tous les changements matériels que subissent les corps organisés, il y a préservation de la forme. Une impression une fois faite demeurera comme une blessure reçue et laissera une cicatrice. La nouvelle formation des tissus, constamment renouvelés, se fera dans la même forme. Avec le temps, les cicatrices peuvent devenir invisibles, mais elles ne disparaîtront jamais entièrement. Une sensation une fois perçue laissera une trace dans les tissus du cerveau vivant, et la forme de cette trace ne sera pas effacée, malgré les changements matériels que la substance



nerveuse subit continuellement. Elle sera préservée, et dès que le stimulant de l'action nerveuse l'excitera de nouveau, la sensation sera ravivée, quoique plus faiblement qu'au moment où elle s'était fait sentir tout d'abord. Si la sensation est assez forte, elle sera ressentie de nouveau, accompagnée de conscience d'une manière plus ou moins intense. Ainsi, la préservation de la forme explique la continuité de la mémoire.

L'identité des empreintes de la mémoire ne dépend pas de l'identité des mêmes particules matérielles, mais de l'identité de forme dans les tissus du même genre. La substance nerveuse est la plus instable et ses changements matériels sont les plus rapides de tous. Il est donc presque impossible que, dans le flux constant de la matière, la permanence de la mémoire soit attachée aux particules matérielles ; il n'y a qu'une permanence de forme tout comme une fontaine conserve sa forme quoique l'eau se renouvelle incessamment. Le jet de la fontaine reste le même et nous le considérons comme tel, à différents moments, parce que, dans le flux constant de ses matières constituantes, sa forme reste la même ; c'est ainsi que personnellement nous nous regardons comme étant constamment les mêmes.

En conséquence, la solution du problème de la mémoire résout aussi le problème de la personnalité de l'homme. La personnalité de l'homme et la continuité de sa vie spirituelle ne peuvent trouver leur explication que dans la préservation de toutes les formes vivantes de son organisme.

En supposant que tous les mouvements des éléments matériels sont accompagnés par des éléments sensibles, nous comprenons alors com-

ment le sentiment, en tant que combinaison spéciale de ses éléments dans des circonstances spéciales, peut naître dans la substance organisée. De plus, nous comprenons comment, sorties de sentiments simples et vagues, des sensations spécialisées peuvent se changer en une sorte de sentiment distinct, et devenir naturellement représentatives des objets qui les produisent.

Lorsque nous remarquons dans un certain nombre de sensations leurs traits communs et que nous observons leurs différences, nous commençons à penser et nous apprenons à classer les choses qui nous entourent sous des termes abstraits. Ainsi nous comprenons comment l'âme de l'homme, avec ses merveilleuses structures, naît à la vie par des apports successifs et atteint sa perfection dans un organe de coordination qui compare et unifie tous les éléments possibles de la vie de l'âme.

L'âme de l'homme a été formée dans le cours de l'évolution de la race humaine par des réactions contre les influences externes du monde environnant, et l'homme actuel est le résultat de l'activité complète de ses ancêtres. Ainsi chacun peut dire avec le Christ : « Avant qu'Abraham fût, je suis. » Chacun de nous a commencé son existence dès que la vie est apparue sur la terre. Nous sommes la génération qui forme maintenant la crête de l'immense vague de l'humanité. Nous sommes nous-mêmes cette vague, c'est en elle que notre vrai nous-même, notre existence spirituelle, continuera de progresser.

Notre existence, après la mort, ne sera pas seulement une absorption dans le Grand Tout où sont détruits tous les traits individuels de notre

vie spirituelle. Notre existence, après la mort, sera une permanence de notre spiritualité individuelle, une permanence de nos pensées et de notre idéal. Comme nous croyons à la loi de cause et d'effet, nous sommes assurés de la permanence de la vie spirituelle, même après la mort de l'individu, suivant la loi de la préservation de la forme.

---

## CHAPITRE XI

### MORT ET IMMORTALITÉ

C'est un fait bien connu, sur lequel les savants et les penseurs ont, plus d'une fois, attiré notre attention, qu'il n'y a pas de mort naturelle parmi les animaux inférieurs qui se trouvent au dernier degré de l'échelle de l'évolution, les monères et les amibes qui se développent et se divisent, vivent et se multiplient sans fin, à moins qu'ils ne soient écrasés ou qu'ils ne périssent faute de nourriture. La monère que nous pêchons aujourd'hui dans un étang d'eau stagnante pour nos observations est le même individu ou une partie du même individu qui a vécu, des siècles et des siècles auparavant, bien antérieurement à l'apparition de l'homme sur la terre.

L'homme n'est-il pas une partie de la vie animale et, en vérité, la plus élevée? D'où vient qu'il doit mourir? Si l'immortalité est l'état naturel de ces créatures dont les êtres animés, plus élevés, ne sont que des formes complexes et différenciées, comment se fait-il que la mort a paru dans ce monde de la vie?

#### 1. — MORT ET NAISSANCE

La mort est la sœur jumelle de la naissance, et

il semble naturel de dire que tout ce qui vit doit mourir. C'est cependant une proposition démentie par les faits ; il est plus exact de dire que chaque créature qui est née, mourra. La naissance est le commencement d'un nouvel être et la mort est sa fin, mais nous reconnaitrons aisément la vérité de ce fait que la naissance n'est pas un commencement dans un sens absolu, pas plus que la mort n'est une fin absolue. Le commencement et la fin de la vie individuelle sont relatifs.

Lorsque nous étudions le problème de l'origine de la mort, nous devons répondre en même temps à cette question : « Comment la naissance est-elle venue dans le monde ? »

Pour la monère, il n'y a pas de naissance, elle se

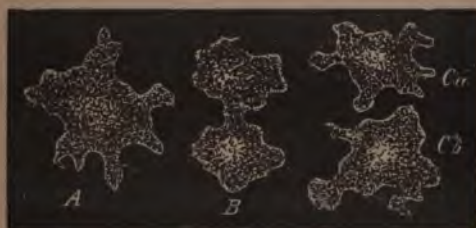


Fig. 8. — Propagation d'une monère.

La propagation des monères, les plus rudimentaires d'entre les êtres organisés, se fait par une division spontanée. — A. Monère complète ou Protomonela. — B. La même se sépare en deux par une contraction médiane C<sup>a</sup> C<sup>b</sup>. — C. Chacune des deux moitiés s'est séparée de sa compagne et forme un être indépendant (d'après Haeckel).

développe et se divise, dépassant ainsi les limites de son existence individuelle. Il n'y a pas de mère et d'enfant monère, toutes sont seulement les résultats d'une division. La même monère est

devant nous, non comme une seule masse cohérente, mais en deux parties.

Le processus est un peu plus compliqué dans les organismes unicellulaires, comme, par exemple dans l'*amœba sphaerococcus*. Cet amibe contient un nucleus (*A b*), un nucléole (*A a*) et son plasma (*A c*) encastré dans une membrane (*A d*). Lorsque l'amibe grossit, le nucléole se dédouble et



Fig. 9. — Propagation de l'*amœba sphaerococcus*.

La propagation de cet organisme unicellulaire a lieu par division spontanée. *A*. Amibe enkystée, simple cellule sphérique, consistant en une masse de protoplasma (*c*), qui contient un noyau (*b*) et un nucléole (*a*) et est enfermée dans une membrane. — *B*. L'amibe délivré a brisé son kyste ou poche membraneuse et l'a abandonné. Le noyau contient deux nucléoles. — *C*. L'amibe commence à se diviser, le noyau se sépare en deux et le plasma entre ces deux nucléoles se contracte. — *D*. La division est achevée, le plasma s'étend aussi complètement séparé en deux parties (*D a*) et (*D d*) (d'après Hæckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*).

le plasma déchire sa membrane (voir *B*). Chaque nucléole forme son propre noyau et le plasma entourant chaque noyau commence à se séparer en deux, jusqu'à ce que sa division soit complète.

Le degré suivant dans l'évolution d'un développement inférieur à l'existence individuelle est la gemmation. La gemmation est un processus que l'on peut observer au printemps, surtout sur les arbres et les fleurs. Un bouton apparaît et croît rapidement jusqu'à maturité complète. Plus

sieurs vers, quelque méduses et quelques coraux se multiplient par gemmation. Dans la gemmation, les parties ne sont pas égales, au début. Il y a une mère et un enfant, car la division est seulement partielle et l'enfant commence par être un germe.

La sporogénie qui vient après, n'est pas différente de la gemmation ; c'est une sécrétion des cellules germinatives, appelées spores. Les spores possèdent la faculté de reformer des structures identiques à celles qui composent l'organisme qui les a produits.

La sporogénie est le chaînon qui conduit à la génération sexuelle, qui est destinée à devenir, pour tous les degrés supérieurs de l'échelle des êtres, la seule méthode de procréation. Parmi cet ordre d'êtres dont la nature n'est encore assez définie pour pouvoir être classée soit avec les animaux ou avec les plantes, et que le professeur Hæckel appelle protistes, on peut trouver plusieurs exemples où la procréation des spores résulte de l'union de deux cellules individuelles. Ces cellules peuvent, en bien des cas, mais non toujours, être d'une nature homogène. Dans le cours de leur développement ultérieur, les deux cellules deviennent distinctes ; elles commencent à se séparer en deux éléments différents et complémentaires qui montrent une affinité mutuelle, semblables en cela à ces alcalis et à ces bases chimiques qui tendent à s'unir pour se changer en sels. Dès que ces deux éléments se différencient, nous avons des exemples de génération sexuelle.

La multiplication par division n'est pas entièrement limitée aux créatures les plus rudimentaires ;

nous la trouvons aussi parmi les animaux qui se tiennent à un échelon relativement élevé de l'é-

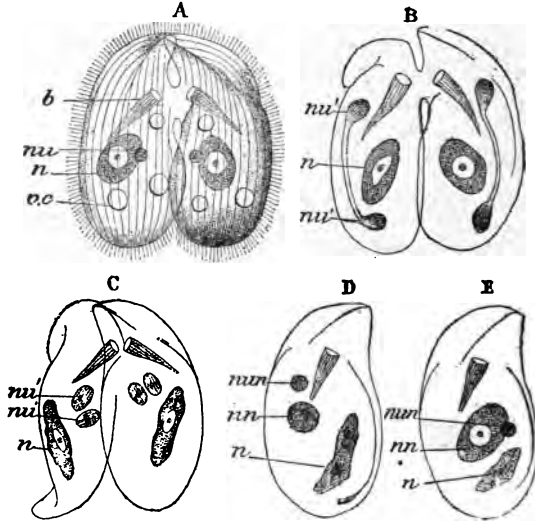


Fig. 10. — Conjugaison du chilodon cucullulus.

A, montre les deux individus en contact immédiat; *b*, bouche; *rc*, vésicule contractile; *n*, noyau; *nu*, nucléole ou sous-nucléus, c'est-à-dire nouvelle formation d'un plus petit noyau.

B, le sous-nucléus se divise en deux segments, *nu'* et *nu''*. L'ancien noyau *n* manifeste des signes de régression.

C. Après que la division des segments a été complètement effectuée, un segment de chaque individu est échangé contre un segment de l'autre individu, puis il se fait une union des deux segments ainsi échangés.

D, montre une rupture inégale du noyau composé nouvellement formé, en un segment plus grand *n* et un plus petit *nun*.

E. L'ancien noyau sèche et le plus grand segment du noyau nouvellement formé commence sa fonction dans l'individu; le plus petit segment forme un nouveau sous-nucléus.

Plusieurs détails de ce processus, dont les investigations ont été faites surtout par Bütschli, Maupas et Balbiani, n'ont pas encore été établis d'une manière satisfaisante. On n'a pu, à cause de la petitesse de ces créatures, déterminer si l'échange des différentes parties a lieu par la bouche ou par un orifice spécial. Cependant, quelle que soit l'obscurité qui règne encore sur les particularités du processus, il est bien établi que nous avons à faire dans ces cas à une fécondation qui constitue un commencement de génération sexuelle.



volution, beaucoup plus élevé, du moins, que les monères. Quelques polypes et, parmi eux, les coraux, se multiplient par division. Leurs bouches, qui ont l'apparence d'une fleur, deviennent de plus en plus larges, les deux lèvres opposées se rapprochent l'une de l'autre à la ligne médiane, jusqu'à ce qu'elles s'unissent. C'est ainsi que les deux coins de la bouche se trouvent tout à fait séparés et forment deux coraux sur une seule tige.

Il y a pour les animaux individuels qui naissent à la vie un grand avantage au processus de la multiplication par division. Dès son début dans la vie, chaque monère, chaque polype se trouve être une créature complète. Il n'y a pas pour eux à traverser un état d'enfance avec tous ses troubles et ses dangers; car ces créatures font leur première apparition dans l'état de maturité. Il est naturel que la forme et l'âme de l'organisme original soient ainsi conservés dans tous les détails de ses parties. L'hérédité chez ces animaux n'est pas une similarité, mais une identité absolue.

Ces avantages sont perdus à mesure que la procréation de nouveaux individus se rapproche du système de la génération sexuelle. Les boutons sont d'abord très tendres et pourraient aisément être altérés avant d'être aussi forts que leur organisme maternel. Les spores sont incapables de se défendre et peuvent servir de nourriture aux nombreux animaux affamés qui les entourent et les dévorent. Plus nous nous élevons dans l'échelle de l'évolution, plus grandes sont les difficultés que rencontre le germe avant d'arriver à maturité. Cependant, ces désavantages pour l'individu sont bien contre-balancés par les avan-

tages supérieurs qui lui procurent les plus grandes possibilités de développement et de progrès. La lutte pour la vie devient plus ardente et cependant, c'est dans la lutte et par la lutte que les organismes deviennent de plus en plus forts ; ils s'adaptent aux conditions extérieures, d'abord inconsciemment puis consciemment et, dans l'homme, ils acquièrent ce don de prévoir et de généraliser qui fait de lui le roi de la création.

En somme, les animaux qui survivent ne le peuvent qu'au prix de grands efforts ; ils étaient faibles au début, de sorte qu'ils ont dû apprendre à devenir forts ; ils étaient très imprudents en présence du danger, de sorte qu'ils ont dû apprendre à être sur leurs gardes dans les situations périlleuses. Ils ont eu, en toutes choses, à passer par une sévère école, et ils ont dû acquérir par eux-mêmes chacune des vertus qui peuvent les faire progresser.

D'innombrables individus, il est vrai, sont sacrifiés dans cette lutte pour l'existence ; cependant, leurs vies ne sont pas absolument perdues pour la patrie commune de la nature ; ils sont les martyrs du progrès, et la génération d'aujourd'hui vit des fruits de leur sacrifice.

Dans la génération sexuelle, il y a une alliance de deux individus, ce qui offre de plus grandes possibilités de perfectionnement. Les conditions dans lesquelles les germes complémentaires s'unissent et les proportions de leur mélange peuvent être différentes. C'est ainsi qu'une variété se produit. Elle se constitue par la sélection des créatures les meilleures, les plus fortes et les plus capables de survivre. Le conservatisme originare de la vie qui tendait à reproduire exacte-

ment les ancêtres jusque dans les plus minutieux détails, est ainsi, non détruit, mais modifié ou modéré par la possibilité du changement. La vie devient plus belle ; et la nature, cette sévère maîtresse de la vie, a soin que les principes mauvais, indignes d'être préservés, cessent bientôt d'exister.

## 2. — D'OU VINT LA MORT ?

Il y a un sens moral dans la victoire de la génération sexuelle sur la multiplication par division. La génération sexuelle ou amphigène est moins égotiste que la génération non sexuelle ou monogène. Ce n'est pas la simple reproduction d'une individualité, mais la reproduction d'une union de deux individualités. La génération sexuelle, la propagation par la naissance, et la complète impuissance du rejeton dans sa première enfance, imposent aux parents de pénibles devoirs, des soins incessants de nourriture et d'éducation ; et cependant, l'accomplissement de ces devoirs est largement récompensé par les progrès de la race. Ces devoirs enseignent, même aux créatures de rang inférieur, à se préoccuper de la conservation de la race dans leurs enfants plus qu'en eux-mêmes. L'accession à des degrés plus élevés de l'évolution a pour condition le développement de facultés morales.

Le sacrifice, au prix duquel les créatures peuvent perfectionner leurs rejetons, est plus grand encore ; c'est le sacrifice de leur immortalité individuelle. Il semble que la faculté génératrice d'une amibe dépend de la fonction de son noyau, peut-être même de son nucléole. Les ingénieuses

expériences de Gruber, Nussbaum et Ehrenberg prouvent que si nous coupons le nucleus de l'un de ces organismes inférieurs, l'animal continue à vivre, mais il aura perdu le pouvoir de renouveler sa forme<sup>1</sup>. Balbiani, qui a répété les expériences de Gruber sur le *stentor cæruleus*, montre dans le diagramme suivant que l'être tout entier se renouvelle avec n'importe laquelle de ses parties, pourvu qu'un noyau y soit conservé.

C'est le noyau qui, dans les animaux inférieurs,

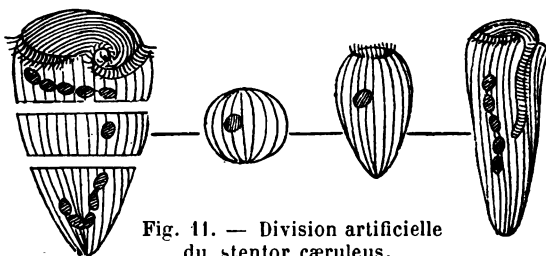


Fig. 11. — Division artificielle du *stentor cæruleus*.

Le noyau du *stentor cæruleus* consiste en un chapelet de grains nucléaux. Ce dessin montre la restauration d'une section médiane qui ne contenait qu'un seul grain. d'après M. Balbiani. Tiré de la monographie d'après Binet, *La Vie psychique des micro-organismes*.

représente les organes internes de reproduction, lesquels, comme nous l'avons vu, sont différenciés en deux parties complémentaires. Chez un enfant, la différenciation du noyau, soit en un germe mâle, soit en un germe femelle, a commencé, mais elle n'est pas parfaite. L'enfant, possédant encore ce germe régénérateur, se développe; et, sous bien des rapports, son délicat organisme possède plus

(1) *Biologisches Centralblatt*, 1885, p. 73; *Encyclopædia Britannica*, PROTOZOA.

de vitalité que celui d'une personne adulte. Mais, dès que l'enfant a atteint son état de maturité, la différenciation du noyau est devenue parfaite, et la croissance de l'enfant cesse. Le noyau dans chaque individu des deux sexes, n'étant plus complet, perd sa puissance génératrice en ce qui concerne l'individu et ne peut la retrouver temporairement que par la fécondation. A proprement parler, ni l'homme ni la femme n'est un être parfait et indépendant. Séparément, ils sont mortels, ils sont condamnés à mourir. Ils vivront pendant un temps comme un micro-organisme dont le noyau est imparfait. Mais, dans leur union, l'homme et la femme sont aussi immortels que la monère.

C'est sur ce fait qu'est basée la sainteté de l'état matrimonial. Le mariage est une union, non pour cette vie seulement, mais pour notre vie après la mort, dans les générations futures. Cela fait du mariage un acte de sainteté religieuse ; il est évident qu'il ne serait pas entré dans les mœurs seulement pour des considérations personnelles, pour l'avantage, le plaisir ou le bonheur de l'une ou de l'autre des parties ou de toutes les deux. L'avenir de l'humanité dépend du caractère sacré du mariage.

La naissance, avons-nous dit, est un genre spécial de multiplication ; et, comme tel, c'est un développement en dehors des limites de l'existence individuelle. Avant sa venue au monde, l'enfant faisait partie intégrante de ses parents, et son existence n'est qu'un rejeton et une continuation de leurs vies. Ainsi l'immortalité de la monère n'est pas perdue en atteignant les degrés les plus élevés de la vie organisée ; elle devient seulement plus spirituelle. Elle est de moins en moins une

identité de l'individu, pour devenir une continuation de sa forme et une préservation de l'âme. L'âme d'un animal, cependant, n'est ni une simple figure, ni sa forme actuelle seulement, elle est aussi son principe créateur : c'est à la fois la forme de mouvements particuliers, et la forme à laquelle, dans une évolution ultérieure, ces mouvements conduiront. L'âme d'un homme aux ambitions élevées n'est pas seulement la somme des facultés qu'il possède pour le moment, mais aussi l'idéal auquel il aspire ; c'est la direction de ses énergies et le but de ses entreprises. La préservation des âmes humaines, susceptibles de développement, est donc très supérieure au conservatisme de la vie de l'âme chez les monères ; c'est la préservation, non de la forme actuelle, mais d'un mouvement ascensionnel de l'essence de l'âme ; et ceci conduit à la réalisation de possibilités toujours plus élevées.

L'immortalité de la vie de l'âme n'a-t-elle pas une valeur plus grande que l'existence individuelle ? Si notre mort comme individus en est le prix, que la Mort ait sa proie et qu'elle nous enseigne le sérieux de la vie, afin que nous puissions régler notre conduite, non d'après un égoïsme étroit, non d'après l'idée que la mort est une fin, mais en nous plaçant au point de vue moral ou éthique de l'immortalité !

### 3. — L'ÉTHIQUE DE L'IMMORTALITÉ

La mort n'est pas une fin : et nous ne devons pas former nos règles de conduite d'après l'idée que l'extinction de notre vie individuelle est la

fin de tout. Ceux qui n'ont ni intérêts, ni espérances, ni craintes, ni préoccupations, ni idéal au delà de la tombe peuvent se mieux divertir que ceux qui vivent avec la pensée constante de l'immortalité ; cependant, dans le cours prolongé de plusieurs générations, ils finissent par sombrer. La nature ne conserve pas l'individu qui ne se préoccupe que de lui-même ; mais elle conserve les traits individuels des grands hommes qui domptent l'égotisme et mènent une vie morale de discipline personnelle et d'aspirations idéales.

L'immortalité de l'âme était instinctivement pressentie, même avant que l'homme ait pu avoir une idée claire et distincte de sa possibilité. Les moralistes de l'humanité ont trouvé nécessaire de baser leur éthique sur cette vérité ; aussi n'est-il pas étonnant que les opinions des églises aient triomphé dans la lutte qu'elles ont eue à soutenir contre ceux qui regardent la mort comme une fin absolue. La croyance en l'immortalité de la vie de l'âme est un merveilleux préservatif contre les nombreux dangers et les tentations du monde ; et l'éthique qui en dérive est encourageante, réconfortante et fortifiante.

On enseignait autrefois que l'immortalité de l'âme consistait dans la migration d'un esprit délivré de son corps ; on le supposait parcourant des lieux inconnus ou planant dans les hauteurs vers quelque étoile lointaine. Nous savons maintenant que cette idée est insoutenable au point de vue scientifique ; mais cette conception erronée est, après tout, plus vraie que la pure négation d'une immortalité quelconque. La parcelle de vérité qui est renfermée dans l'erreur l'empêche de disparaître, au grand étonnement de

ceux qui considèrent la croyance en l'immortalité de l'âme comme une simple superstition.

L'éthique que Sophocle a enseignée dans son temps était une règle de conduite dictée par le respect pour notre état après la mort. Il n'y avait rien de plus élevé, de plus grand, pour un citoyen grec, que l'obéissance aux lois de sa patrie. Cependant, a déclaré le poète, le respect de notre état après la mort est plus sacré encore; c'est une loi non écrite gravée dans notre cœur et qui règne en souveraine sur toutes les lois écrites des États. Le gouverneur d'une cité peut avoir l'impunité de refuser à son ennemi le rite des funérailles; il peut, par l'autorité de la loi écrite de l'État, infliger la peine capitale au transgresseur, mais une femme comme Antigone désobéira à l'autorité royale par l'autorité plus haute encore de la loi non écrite gravée dans son cœur. Un crime comme celui-là est un crime légitime.

Sophocle met dans sa bouche les paroles suivantes, quand elle déclare à Créon les motifs de son action :

« C'est avec raison que j'ai enfreint tes ordres. Pour plus longtemps je pense avoir à satisfaire les habitants de ce monde-là, que ceux de celui-ci; car je me reposerai là pour toujours; mais toi, déshonore, si tu veux, les lois divines. »

Le fond même de la morale (si c'est la vraie morale et non une simple prudence mondaine) est de régler sa vie en vue de l'éternité. Les philosophes ont tenté de considérer la mort comme une fin, et de construire un nouveau genre d'éthique qui n'aurait rien à faire avec aucune des aspirations s'étendant au delà de la tombe. Ils ont



réussi dans une certaine mesure où ils ont montré que tout égotisme échouera nécessairement dans l'accomplissement de ses desseins, et que ceux qui soupirent après le bonheur ne seront jamais sûrs de l'atteindre. C'est pourquoi, disent-ils, si vous voulez le bonheur, ne le cherchez pas, ne le poursuivez pas ; car, si vous agissez ainsi, vous le manquerez<sup>1</sup>. C'est là le résultat négatif des tentatives faites pour fonder l'éthique sur l'aspiration de l'homme au bonheur, et ce résultat est précieux en ce qu'il prouve que notre aspiration au bonheur est précisément cet instinct qui doit être réprimé par les lois de l'éthique.

L'éthique doit être basée sur les faits et appliquée aux faits. Les faits de la vie de l'âme et ses relations avec le monde environnant ne rendent pas vraisemblable qu'il y ait des créatures vivantes existant pour le seul plaisir de la vie. Certes le bonheur est un élément important de la vie. Mais tels sont aussi le travail, la distraction, la recherche du progrès et la satisfaction d'avoir accompli quelque chose d'utile pour l'humanité. Le bonheur n'est pas la fin et le but de la vie. Si cela était, le grand pessimiste Schopenhauer aurait raison de dire que la vie ne vaut pas ses propres tourments. La vie est le dénouement, le développement, l'évolution du cosmos. Si la vie peut être considérée comme ayant un but, ce but, c'est sa propre évolution. Cette évolution n'est

(1) M. Herbert Spencer compare le bonheur au centre d'une cible qui ne doit pas être directement visé. « Si vous le faites, » dit le maître d'arc, « vous le manquerez inévitablement. » Le bonheur, nous le reconnaissons avec M. Spencer, est généralement désiré ; mais, ajoute-t-il, « le bonheur ne sera pas trouvé, s'il est directement recherché ».

pas une lutte aveugle pour l'existence, mais une course dans une arène, au nom des aspirations morales.

Ne recherchons pas le repos dans ce monde, à moins que ce ne soit au soir d'une vie pleine de travail et de nobles aspirations. Il n'y a pas de repos pour ceux qui désirent progresser et nous devons chercher notre satisfaction, non dans les plaisirs de la vie, mais dans la noble lutte pour notre avancement et notre perfectionnement.

Les faits étant ce qu'ils sont, nous devons nous adapter aux faits. Si nous le faisons, nous les dompterons et nous dirigerons le cours de la nature. Il ne s'agit pas seulement d'une adaptation aux faits d'aujourd'hui ou de demain, mais à tout ce que peut discerner notre regard. Elle doit être faite au point de vue de l'immortalité, en respectant l'unité de toute vie sur la terre et en considérant les magnifiques possibilités et le noble idéal de l'humanité.

---

## CHAPITRE XII

### PROBLÈME DU THÉISME

Le problème du théisme se rattache aussi aux recherches sur la nature de la conscience. On s'est demandé si, oui ou non, les phénomènes cosmiques doivent être considérés comme des actes d'une intelligence consciente. Quelques-uns ont répondu par l'affirmative ; d'autres, par la négative. La conception monistique du monde, qui considère la nature comme étant vivante dans toutes ses parties, ne peut accepter ni l'ancien supranaturalisme d'un Dieu extérieur, ni la théorie matérialiste de l'athéisme. Le théisme, ainsi qu'il est ordinairement conçu, est la croyance en un créateur personnel et un maître de l'univers, une sorte de personnification gigantesque de l'univers. Le matérialisme nie l'existence d'aucun Dieu ; il considère la matière et ses mouvements comme les seules réalités.

Le monisme ne regarde pas les phénomènes mentaux comme un jeu accidentel de forces agissant aveuglément. Il regarde l'intelligence comme un produit nécessaire de la réalité. L'intelligence et les qualités particulières de l'intelligence sont les signes caractéristiques de l'arbre de l'univers

dont ils sont la plus belle efflorescence. D'après le fruit, nous pouvons connaître la racine ; d'après le produit, nous pouvons juger des facteurs qui l'ont formé.

Le grand Quelque-chose qui nous a produit, la Toute-Puissance dans laquelle nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes, aux lois de laquelle nous devons nous soumettre pour satisfaire les conditions de vie, de bien-être et de perfectionnement, est appelée d'un nom populaire et religieux : *Dieu*.

Embrassons sous le nom de *théisme* toutes les théories qui admettent une conception quelle qu'elle soit de Dieu, et réservons le terme d'*anthropothéisme* pour cette théorie qui regarde Dieu comme une personne, une intelligence, un être conscient ou une personnification de l'univers. L'athéisme, en ce cas, serait la négation de l'existence de Dieu sous n'importe quelle forme, une négation de la Toute-Puissance dont nous sommes des parties et à laquelle nous devons nous conformer, et par conséquent, l'athéisme sera aussi la négation de toute règle dans la conduite morale.

Nous appelons l'attention sur ce fait que plusieurs de ceux qui se donnent comme athées, simplement parce qu'ils ne croient pas à l'anthropothéisme, ne doivent pas, d'après cette définition, être classés parmi les athées. L'idée de Dieu représente dans chaque religion un degré de moralité et d'autorité suprême, à laquelle il faut obéir. Dieu est cette loi de la vie qui poursuit l'iniquité du méchant jusqu'à la troisième et quatrième génération et qui bénit l'homme juste jusqu'à la millième génération. A cet égard, notre

conception de Dieu n'est pas du tout différente de celle des temps passés. Ceux qui, parmi les libres penseurs, se plaisent à se nommer athées, manquent seulement d'un terme exact, dont ils ne sentent souvent même pas le besoin, pour exprimer l'autorité ou norme d'après laquelle ils arrêtent leurs règles de conduite. Nous voudrions bien qu'ils en eussent un ! Nous sommes aussi radical que les plus radicaux d'entre eux, et, cependant, nous ne pouvons toujours être de leur avis. D'un autre côté, s'il y a une différence importante entre notre point de vue et celui de l'autorité dogmatique, c'est que la conception de Dieu proposée par nous et basée sur la philosophie positive est exempte de tout anthropomorphisme.

En abordant l'idée de Dieu par ce côté, en définissant Dieu comme l'autorité suprême de notre conduite, nous nous trouvons avoir plus d'un avantage sur toutes les méthodes employées par les autres philosophes et théologiens. Le plus grand avantage de cette méthode, à mon sens, c'est que nous ne sommes pas obligés de renoncer au principe du positivisme : nous n'avons pas besoin d'abandonner le terrain ferme et sûr des faits positifs. Le Dieu que nous définissons, n'est pas une simple fantaisie de notre esprit, une création imaginaire ; il est une réalité de la vie positive, une réalité dont la présence dans l'univers est aussi indéniable que la qualité de pesanteur de la matière, et dont la manifestation est aussi démontrable que la justesse de cette règle mathématique  $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ .

Nous pouvons aussi mentionner quelques avantages secondaires. En concevant Dieu comme nous le faisons, nous pénétrons dans le domaine

de la science et nous pouvons constater, d'après les méthodes scientifiques, ce que Dieu est et ce qu'il n'est pas. Nous proposons des solutions positives qui peuvent être étudiées et discutées impartialement *sine ira ac studio*. Nous pouvons arriver à des résultats fondés sur des recherches scientifiques, résultats qui sont au-dessus de toutes les vulgaires influences des opinions particulières et des autorités personnelles. Les opinions particulières, les pensées suggestives, les sermons pleins de sentiment, quelque ingénieux et beaux qu'ils puissent être, ne sont, après tout, que des mots vides de sens et de vaines répétitions.

C'est ainsi que nous nous débarrassons des controverses inutiles avec les athées aussi bien qu'avec les dogmatistes; ces derniers déclarant *a priori* que, par un acte de révélation spéciale, ils sont en possession de la seule idée vraie de Dieu; et les premiers affirmant qu'il n'y a pas de Dieu, parce qu'ils ne peuvent pas croire au Dieu des dogmatistes.

N'y a-t-il aucun moyen, demandons-nous, de constater la nature de Dieu, de telle sorte que tous les hommes d'opinions différentes puissent être amenés à reconnaître un seul et même Dieu; de telle sorte que ce seul Dieu soit le seul vrai Dieu, à côté duquel tous les autres dieux ne sont que de simples idoles? Notre réponse est affirmative. L'expérience nous enseigne et la nature nous prescrit un seul moyen d'action parfaitement défini. Le monde des faits, dans lequel nous vivons, n'est pas un chaos d'événements dus au hasard; il révèle dans tous ses détails, aussi bien que dans son évolution cosmique, le

même ordre; et, il y a une harmonieuse unité de lois dans tout son ensemble. Je ne peux pas du tout agir à ma fantaisie et je suis forcé de régler mes actions d'après les faits de la nature et ces faits révèlent une consistance irréfragable. Plus l'homme connaît intimement la nature et mieux il s'adapte aux lois naturelles, plus large sera son champ d'action. Ceci est vrai, non seulement des lois physiques, mais aussi, à un plus haut degré, des lois sociologiques et morales. Nous sommes obligés de renoncer à tous les penchants de notre nature qui cherchent leur propre satisfaction, et de devenir ce que les dures leçons de l'expérience demandent de nous. Aucun athéisme ne peut réfuter cette grande réalité qui se dresse au dedans de nous, partout où nous allons: le devoir. Les tendances à l'égoïsme qui sont en nous ont une existence fictive, elles ne sont que *sansara* et illusion. Cette illusion nous conduit à la perdition, parce qu'elle nous leurre de fausses promesses de plaisirs vides, loin de l'Unique et du Grand Tout. Le devoir, cependant, ainsi que les faits austères de l'expérience nous l'enseignent, nous conduit à la vie, car c'est dans ces faits seuls qu'il y a une réalité et, pour employer le terme religieux, c'est en eux seuls qu'est Dieu.

Notre conception de Dieu sera flétrie, par les anthropothéistes, du nom d'athéisme; ils peuvent le faire si cela leur plait! Si l'on doit entendre par théisme la croyance en un Dieu personnel, nous confessons franchement que l'on doit nous compter parmi les athées. Mais, tout en étant disposés à être classés comme athées, nous sommes extraordinairement frappés de la remarquable

harmonie qu'il y a entre notre philosophie positiviste et l'ancienne conception religieuse telle qu'elle a été exposée, par exemple, par Johannes Tauler. Il y a une différence de terminologie dans l'emploi du mot *nature*. Tandis que dans notre nomenclature, la nature est identique à la réalité, de telle sorte que les lois de la nature font partie de l'essence divine, Tauler, suivant l'ancienne terminologie ecclésiastique, comprend par *nature* ce que les Bouddhistes appellent *sansara*. Notre être est vraiment Dieu incarné et Dieu est ce Tout en Un dont nous faisons partie et avec qui nous devons rester en harmonie. Maintenant, lorsque nous nous concevons nous-mêmes comme étant une existence indépendante, lorsque nous ne reconnaissons plus aucune autorité que celle de notre propre penchant pour le bien et le mal, lorsque nous nous détachons ainsi de la racine qui nous a donné naissance, toutes nos aspirations sont tournées vers un mirage séduisant, mais irréel. C'est l'existence factice de la *sansara*, c'est l'illusion de l'égotisme avec toutes les vanités qui l'accompagnent ; c'est la nature dans le sens que lui donne Tauler.

La citation de quelques lignes suffira pour établir clairement dans quelle mesure nous nous trouvons d'accord avec ce moraliste religieux. Le chapitre « contenant toutes les doctrines de Tauler en trois points » discute la question de savoir « comment nous pouvons sortir de nous mêmes et pénétrer Dieu <sup>1</sup> ».

(1) Chapitre xxvi dans l'édition latine de Surius ; chapitre xxv dans l'édition allemande et chapitre xxix dans la traduction moderne de Cassender.



« Dans cet état (c'est-à-dire cherchant Dieu, voulant Dieu, se proposant Dieu), la nature doit tuer et sacrifier son plaisir, elle doit renoncer entièrement à se chercher elle-même... c'est le sens réel de cette expression : mourir à soi-même. C'est un véritable *entwerden*, anéantissement, une annihilation, un détachement, un renoncement. Rien ne demeure que Dieu, rien n'est conservé que lui, on ne peut plus s'appuyer que sur lui, si bien que c'est dans l'homme que Dieu accomplit sa volonté, c'est Dieu seul qui veut, qui travaille, qui illumine, qui se meut en l'homme, celui-ci n'étant rien par lui-même, ni volonté, ni travail, ni lumière, je dirai plus, n'ayant d'autre existence que celle que Dieu a en lui. Ainsi tout est en dehors de lui : ses idées, ses travaux, son but ; c'est-à-dire, qu'en toutes ces choses, il ne doit jamais se rechercher lui-même, ni dans le temps ni dans l'éternité. »

Telle est l'essence des doctrines de Tauler qui ont pour basé le contraste entre vivre dans l'état d'Adam et suivre l'exemple du Christ ; et, ajoute le traducteur orthodoxe dans la préface de l'exemplaire que j'ai sous les yeux : « Quiconque n'a pas seulement lu dans Tauler, mais a vraiment saisi, expérimenté et vécu les deux noms et les deux personnes d'Adam et du Christ, celui-là a saisi tout l'enseignement renfermé dans les livres sacrés de l'ancienne et de la nouvelle alliance <sup>1</sup>. »

Nous n'avons pas besoin d'ajouter que nous employons le mot *nature* dans un sens bien différent de Tauler. Le mot *nature*, tel que la

(1) Johannes Tauler. *Medulla Animæ*, uebersetzt und bearbeitet von Nikolaus Cassender. Prag. 1872.

science nous a appris à l'employer, n'est pas l'illusion subjective de notre moi cherchant son propre plaisir, mais l'objectivité de l'existence et la révélation de Dieu. C'est pourquoi Dieu et la Nature (dans le sens que nous donnons à ce mot) sont inséparables.

Les croyants à l'anthropothéisme prétendent qu'on doit supposer que les lois de nature ont été créées par un être suprême personnel, un Dieu tout-puissant. Ils montrent en cela combien ils se méprennent sur l'indépendance et l'inhérente nécessité des lois naturelles et positives. Ils sont comme des enfants qui regardent leur professeur comme l'auteur de la table de multiplication. Ils pensent que quelqu'un a dû arranger et fixer ces tables pour qu'elles puissent présenter tant d'harmonie, d'ordre et de proportion. Les anthropothéistes rapetissent Dieu, en croyant qu'il y a un autre Dieu au-dessus du Dieu de l'Univers et qu'il a créé la divinité du Cosmos. Mais la divinité du Cosmos, son ordre et son harmonie est un Dieu si divin qu'il ne peut avoir été créé ou produit.

Nous n'avons pas besoin de l'hypothèse de l'anthropothéisme; nous n'avons pas besoin de supposer un arithméticien surnaturel qui aurait arrangé des lois absolues et aurait commandé aux atomes d'y obéir. Car nous savons que Dieu est inséparable de chaque parcelle de vie. Il *n'est* pas chaque parcelle même, mais *il est en elle*, il n'est pas la somme totale de l'existence, mais il est en elle, il n'est pas notre âme, mais il est en elle. Nous ne prêchons pas le Panthéisme, mais l'Enthéisme. Les lois absolues sont nécessaires en elles-mêmes, elles ne pourraient pas être

autres qu'elles ne sont. Leur harmonie est intrinsèque et immanente. L'ordre qu'elles produisent naturellement ne peut pas leur avoir été imposé par l'oukase d'un maître personnel, si grand fût-il. On ne peut sortir de là; c'est pourquoi l'idée d'un Dieu personnel, d'un auteur supra-terrestre du Dieu immanent, est insoutenable.

Qu'est-ce qu'une personne, sinon une individualité humaine? Et qu'est-ce qu'un individu, sinon une chose qui, brisée ou divisée, cesse d'être ce qu'elle était. Un morceau de cristal de quartz est un individu, dans le sens propre du mot; si vous l'écrasez, il cesse d'être un cristal, il est réduit en grains de sable. Une plante peut être un individu, mais elle ne l'est pas nécessairement; il y a des plantes que vous pouvez couper en deux et chaque partie présente tous les traits caractéristiques de cette plante. Quelques plantes sont des individus et, si elles sont divisées, elles reformeront des individus; chaque partie continuera à croître et à se perfectionner. La plupart des animaux sont des individus; mais il y en a quelques-uns qui ne le sont pas; quelques-uns qui peuvent être divisés et continuer à vivre. Les amibes, à proprement parler, ne sont pas des individus; ce sont des morceaux de matière vivante, de simples spécimens de la vie animale.

Un être humain est le type le plus élevé d'un individu; c'est un individu qui, dans son activité, ne dépend pas seulement de simples mouvements réflexes, mais peut régler ses actions, grâce aux expériences antérieures et en considération des résultats probables. Ainsi un être humain est un individu qui n'est pas obligé de suivre l'impulsion du moment et qui ne devrait pas le faire,

mais qui peut librement regarder autour de lui, dans le passé aussi bien que dans l'avenir. Nous pouvons, en conséquence, le rendre responsable de ses actions, nous pouvons nous attendre à ce qu'il emploie les avantages dont il jouit. En résumé, un être humain est un individu doué de liberté d'action et de responsabilité morale.

Chaque individu, et plus encore, chaque être humain possède une idiosyncrasie spéciale; un individu est une forme particulière et limitée dans l'espace et le temps.

Chaque individu a son histoire et son développement personnels, et la nature de l'âme individuelle est celle d'un système organisé de symboles sentants, représentant les objets et les relations du monde où elle vit. En ce sens, nous l'appelons un micro-organisme. Le microcosme de l'existence individuelle, il est vrai, représente l'ordre d'un macrocosme sur une moindre échelle. Et il n'aurait pas pu en être autrement, car chaque individu est sorti de l'univers cosmique. Comment peut-il être autrement que créé à l'image du cosmos universel? L'homme étant un microcosme a le droit de former son idée de Dieu à sa propre image, car l'âme humaine ne peut être qu'une partie, une image, une révélation de l'âme qui pénètre le Grand Tout. Cependant, en façonnant notre idée de Dieu d'après le modèle de notre propre âme, nous devons avoir soin de ne pas choisir les traits caractéristiques qui sont individuels et proviennent des limites mêmes de notre existence. Nous devons choisir ceux qui ne sont pas limités, ceux qui montrent l'universalité de Dieu; nous devons choisir non ce qui est proprement humain, mais ce qui est divin; non ce qui

est passager, mais ce qui est éternel; non ce qui est flottant et instable, mais ce qui est permanent, éternel. Ainsi que la fleur, chaque feuille est une révélation de l'arbre tout entier; mais la fleur en est une révélation plus parfaite. La fleur dit-elle : « Je suis faite à l'image de l'arbre, c'est pourquoi l'arbre n'est qu'une gigantesque fleur; il est tout semblable à moi et non semblable aux feuilles »? Gardons-nous d'une pareille étroitesse.

Dieu, tel que nous le concevons, n'est pas moins, il est plus qu'une personne. La fragilité de la personnalité humaine ne s'applique pas à lui; il n'a ni limites, ni individualité, ni idiosyncrasie distincte.

Il n'est pas (conformément à notre conception de la personnalité) une forme et une combinaison spéciales, cependant il est la loi universelle, inflexible, immuable, éternelle. Vous pouvez vous adapter à lui, mais vous ne pouvez jamais l'adapter à vous. L'habitude païenne d'essayer d'adapter Dieu à nous-mêmes n'a pas encore disparu du christianisme.

Certes, l'univers n'est pas une simple force, mais une force gouvernée par une loi. Je vois que les naturalistes et, en particulier, le professeur Huxley, appliquent le mot « aveugles » à la *Loi* et à la *Force*. Les lois naturelles sont appelées aveugles, je suppose, parce qu'elles n'admettent aucune exception quelconque, parce qu'elles ne s'adaptent pas elles-mêmes aux circonstances, comme peuvent le faire les personnes. Mais l'expression : *les forces aveugles de la nature*, n'est-elle pas une contradiction, ou, du moins, une image inexacte? Si les lois naturelles ne s'adaptent pas à nous, nous devons, du moins,

nous adapter à elles. Mais, y a-t-il aucune raison de les appeler aveugles ? Non certes, car elles nous permettent de ne pas marcher à tâtons comme des aveugles ; étant irréfragables, elles jettent une lumière sur les phénomènes naturels, elles deviennent ainsi nos guides et nous enseignent comment nous pouvons nous adapter à la nature.

Nous sommes heureux de penser que Dieu n'est pas une personne, mais quelque chose de plus grand qu'une personne, que Dieu n'est pas un être qui puisse s'adapter aux circonstances, mais une autorité irréfragable ; qu'il est ce trait caractéristique de la nature que la nature formule en lois ; qu'il n'est pas une déification de l'égoïsme, mais le pouvoir tout-puissant de la Vie Universelle. Cette idée est la conception républicaine de la théologie, celle qui peut concevoir l'ordre et la légalité sans un prince et la religion sans le fétiche de l'anthropomorphisme.

Nous n'avons aucune objection à nous représenter la loi morale de l'univers, à laquelle nous avons à nous conformer, sous l'allégorie d'une personne. Nous pouvons la comparer à un père et l'appeler avec Christ « Notre Père », exactement comme nous aimons à parler de la Mère Nature. Mais nous désirons que l'on comprenne que cette expression n'est qu'une comparaison, une comparaison qui, si on la continuait, pourrait entraîner à de graves erreurs.

Notre point de vue est résolument théiste, mais non anthropothéiste. Il est monothéiste dans ce sens qu'il reconnaît que l'existence universelle dans laquelle nous vivons, nous agissons, et nous existons est le  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ , l'unité universelle.

D'un côté, les lois de la nature ne sont pas des desseins arrangés dans des intentions conscientes et préconçues ; mais, de l'autre, l'ordre du monde possède des traits bien définis et le cours de l'évolution se fait dans une direction sur laquelle on ne peut se tromper. Les moralistes religieux de l'humanité ont, avec un véritable instinct prophétique, proclamé les principes que, des milliers d'années après eux, la science a reconnus comme étant fondés sur la nature même de l'existence.

Dieu, c'est-à-dire ce quelque chose des forces irrésistibles du monde qui commande l'obéissance, ne pense pas en symboles comme le fait l'homme ; il n'est pas une intelligence, mais il existe néanmoins. Ce qu'il est, nous l'apprenons par la révélation de sa présence dans la nature, dans l'ordre cosmique, ainsi que dans l'idéal moral de l'humanité.

Lorsque nous disons que Dieu n'est pas une intelligence, nous ne voulons pas dire qu'il est moins que cela ; au contraire, Dieu est plus qu'une intelligence ; il n'est pas un système de symboles sentants, il est la réalité symbolisée dans les représentations d'une intelligence ; il n'est pas une personne, il est supra-personnel.

L'idée enthéistique de Dieu est un progrès sur la conception de l'anthropothéisme, dans ce sens, qu'elle écarte ce qu'il y a de contradictoire dans l'idée de Dieu. Elle écarte les absurdités qui proviennent de ce que l'on conçoit l'allégorie comme étant littéralement vraie. L'enthéisme ne rejette pas précisément le symbole, mais il reste conscient de sa nature symbolique et en purifie ainsi l'idée.

Celui qui ne voit pas que le Dieu de l'enthéisme est plus grand que celui de l'anthropomorphisme fera mieux de croire au Dieu personnel de l'anthropomorphisme jusqu'à ce qu'il apprécie cette vérité que Dieu n'est pas personnel, mais supra-personnel; car, après tout, l'anthropothéisme est plus près de la vérité que l'athéisme. L'athéisme bien compris l'athéisme, tel que nous l'avons défini plus haut, est un nihilisme moral imaginé pour secouer toute obligation morale, aussi bien que pour faire du désir du moment et du plaisir de l'individu la loi suprême de l'action.

L'enthéisme prouve que Dieu ne doit pas être conçu à l'image de l'homme, mais tout à l'opposé: l'esprit de l'homme étant un système de symboles sentants, représentant le monde, l'homme doit être considéré comme ayant été fait, ou tout au moins développé, à l'image de Dieu. Dieu est l'original, l'homme est la copie; Dieu est le tout, l'homme la partie dans laquelle le tout trouve une représentation plus ou moins exacte. L'image n'est pas parfaite, mais le suprême devoir de l'homme est de se rapprocher constamment de la perfection; l'homme est temporel, Dieu est éternel; l'homme est limité, Dieu est infini.

FIN



**Mal 1893.**

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C<sup>ie</sup>

**FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR**

108, Boulevard Saint-Germain, 108, PARIS

---

**EXTRAIT DU CATALOGUE**

SCIENCES — MÉDECINE — HISTOIRE — PHILOSOPHIE

---

**I. — BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE**

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE **M. ÉM. ALGLAVE**

Volumes in-8 en élégant cartonnage anglais. — Prix : 6 fr.

76 VOLUMES PARUS

1. J. TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**, 5<sup>e</sup> éd., illustré.
2. W. BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations**, 5<sup>e</sup> édition.
3. J. MAREY. **La machine animale, locomotion terrestre et aérienne**, 5<sup>e</sup> édition, illustré.
4. A. BAIN. **L'esprit et le corps considérés au point de vue de leurs relations**, 5<sup>e</sup> édition.
5. PETTIGREW. **La locomotion chez les animaux**, 2<sup>e</sup> éd., ill.
6. HERBERT SPENCER. **Introd. à la science sociale**, 10<sup>e</sup> édit.
7. OSCAR SCHMIDT. **Descendance et darwinisme**, 6<sup>e</sup> édition.
8. H. MAUDSLEY. **Le crime et la folie**, 6<sup>e</sup> édition.
9. VAN BENEDEEN. **Les commensaux et les parasites dans le règne animal**, 3<sup>e</sup> édition, illustré.
0. BALFOUR STEWART. **La conservation de l'énergie, suivie d'une étude sur LA NATURE DE LA FORCE**, par *P. de Saint-Robert*, 5<sup>e</sup> édition, illustré.
1. DRAPER. **Les conflits de la science et de la religion**, 8<sup>e</sup> éd.
2. LÉON DUMONT. **Théorie scientifique de la sensibilité**, 4<sup>e</sup> éd.
3. SCHUTZENBERGER. **Les fermentations**, 5<sup>e</sup> édition, illustré.
4. WHITNEY. **La vie du langage**, 3<sup>e</sup> édition.
5. COOKE et BERKELEY. **Les champignons**, 4<sup>e</sup> éd., illustré.
6. BERNSTEIN. **Les sens**, 4<sup>e</sup> édition, illustré.
7. BERTHELOT. **La synthèse chimique**, 6<sup>e</sup> édition.
8. VOGEL. **La photographie et la chimie de la lumière** (épuisé).
9. LUYSS. **Le cerveau et ses fonctions**, 7<sup>e</sup> édition, illustré.
0. W. STANLEY JEVONS. **La monnaie et le mécanisme de l'échange**, 5<sup>e</sup> édition.

21. FUCHS. **Les volcans et les tremblements de terre**, 5<sup>e</sup> éd.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. **La défense des États et les camps retranchés**, 3<sup>e</sup> édition, avec fig. et 2 pl. hors texte.
23. A. DE QUATREFAGES. **L'espèce humaine**, 10<sup>e</sup> édition.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. **Le son et la musique**, 4<sup>e</sup> éd.
25. ROSENTHAL. **Les muscles et les nerfs**, 3<sup>e</sup> édition, illustré.
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. **Principes scientifiques des beaux-arts**, 3<sup>e</sup> édition, illustré.
27. WURTZ. **La théorie atomique**, avec préface de M. Ch. Friedel, 6<sup>e</sup> édition.
- 28-29. SECCHI (Le Père). **Les étoiles**, 3<sup>e</sup> édition, illustré.
30. N. JOLY. **L'homme avant les métaux**, 4<sup>e</sup> édit., illustré.
31. A. BAIN. **La science de l'éducation**, 7<sup>e</sup> édition.
- 32-33. THURSTON et HIRSCH. **Hist. de la machine à vapeur**, 3<sup>e</sup> éd.
34. R. HARTMANN. **Les peuples de l'Afrique**, 2<sup>e</sup> édit., illustré.
35. HERBERT SPENCER. **Les bases de la morale évolutionniste**, 4<sup>e</sup> édition.
36. TH.-H. HUXLEY. **L'écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie, illustré.
37. DE ROBERTY. **La sociologie**, 3<sup>e</sup> édition.
38. O.-N. ROOD. **Théorie scientifique des couleurs et leurs applications à l'art et à l'industrie**, avec fig. et pl. hors texte.
39. DE SAPORTA et MARION. **L'évolution du règne végétal. Les cryptogames**, illustré.
- 40-41. CHARLTON-BASTIAN. **Le système nerveux et la pensée**, 2<sup>e</sup> édition, 2 vol. illustrés.
42. JAMES SULLY. **Les illusions des sens et de l'esprit**, 3<sup>e</sup> éd., ill.
43. A. DE CANDOLLE. **Origine des plantes cultivées**, 3<sup>e</sup> édit.
44. YOUNG. **Le Soleil**, illustré.
- 45-46. J. LUBBOCK. **Les Fourmis, les Abeilles et les Guêpes**, 2 vol. illustrés.
47. ED. PERRIER. **La philos. zoologique avant Darwin**, 3<sup>e</sup> éd.
48. STALLO. **La matière et la physique moderne**, 2<sup>e</sup> éd.
49. MANTEGAZZA. **La physionomie et l'expression des sentiments**, 2<sup>e</sup> édit., illustré.
50. DE MEYER. **Les organes de la parole**, illustré.
51. DE LANESSAN. **Introduction à la botanique. Le sapin**, 2<sup>e</sup> édit., illustré.
- 52-53. DE SAPORTA et MARION. **L'évolution du règne végétal. Les phanérogames**, 2 volumes illustrés.
54. TROUESSART. **Les microbes, les ferments et les moisissures**, 2<sup>e</sup> éd., illustré.
55. HARTMANN. **Les singes anthropoïdes**, illustré.
56. SCHMIDT. **Les mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques**, illustré.
57. BINET et FÉRÉ. **Le magnétisme animal**, 3<sup>e</sup> éd., illustré.
- 58-59. ROMANES. **L'intelligence des animaux**, 2 vol., 3<sup>e</sup> éd.

60. F. LAGRANGE. *Physiologie des exercices du corps*. 5<sup>e</sup> éd.  
 61. DREYFUS (Camille). *L'évolution des mondes et des sociétés*. 3<sup>e</sup> édition.  
 62. DAUBRÉE. *Les régions invisibles du globe et des espaces célestes*, illustré, 2<sup>e</sup> édition.  
 63-64. SIR JOHN LUBBOCK. *L'homme préhistorique*. 3<sup>e</sup> édition, 2 volumes illustrés.  
 65. RICHEL (Ch.). *La chaleur animale*, illustré.  
 66. FALSAN. *La période glaciaire*, illustré.  
 67. BEAUNIS. *Les sensations internes*.  
 68. CARTAILHAC. *La France préhistorique*, illustré.  
 69. BERTHELOT. *La révolution chimique, Lavoisier*, illustré.  
 70. SIR JOHN LUBBOCK. *Les sens et l'instinct chez les animaux*, illustré.  
 71. STARCKE. *La famille primitive*.  
 72. ARLOING. *Les virus*, illustré.  
 73. TOPINARD. *L'homme dans la nature*, illustré.  
 74. BINET. *Les altérations de la personnalité*.  
 75. A. DE QUATREFOGES. *Darwin et ses précurseurs français*.  
 76. LEFÈVRE. *Les races et les langues*.

## II. — MÉDECINE ET SCIENCES.

### A. — Pathologie médicale.

- AVIRAGNET. *De la tuberculose chez les enfants*. 1 vol. in-8. 1892. 4 fr.  
 AXENFELD ET HUCHARD. *Traité des névroses*. 2<sup>e</sup> édition, augmentée de 700 pages, par HENRI HUCHARD, médecin des hôpitaux. 1 fort vol. in-8. 20 fr.  
 BARTELS. *Les maladies des reins*, traduit de l'allemand par le docteur EDELMANN; avec préface et notes de M. le professeur LÉPINE. 1 vol. in-8, avec fig. 7 fr. 50  
 BOUCHARDAT. *De la glycosurie ou diabète sucré*, son traitement hygiénique, 2<sup>e</sup> édition. 1 vol. grand in-8, suivi de notes et documents sur la nature et le traitement de la goutte, la gravelle urique, sur l'oligurie, le diabète insipide avec excès d'urée, l'hippurie, la pimélorrhée, etc. 45 fr.  
 BOUCHUT ET DESPRÉS. *Dictionnaire de médecine et de thérapeutique médicales et chirurgicales*, comprenant le résumé de la médecine et de la chirurgie, les indications thérapeutiques de chaque maladie, la médecine opératoire, les accouchements, l'oculistique, l'odontotechnie, les maladies d'oreilles, l'électrisation, la matière médicale, les eaux minérales, et un formulaire spécial pour chaque maladie. 5<sup>e</sup> édition, très augmentée. 1 vol. in-1, avec 950 fig. dans le texte et 3 cartes. Br. 25 fr.; cart. 27 fr. 50; relié. 29 fr.  
 CORNIL. *Leçons sur l'anatomie pathologique des métrites, des salpingites et des cancers de l'utérus*. 1 vol. in-8, avec 35 gravures dans le texte. 3 fr. 50

- CORNIL ET BABES. Les bactéries et leur rôle dans l'anémie et l'histologie pathologiques des maladies infectieuses.** 2 vol. in-8, avec 350 fig. dans le texte en noir et en leurs et 12 pl. hors texte, 3<sup>e</sup> éd. entièrement refondue, 1890. 40
- DAMASCHINO. Leçons sur les maladies des voies digestives.** 1 vol. in-8, 3<sup>e</sup> tirage, 1888. 14
- DAVID. Les microbes de la bouche.** 1 vol. in-8 avec grav. en noir et en couleurs dans le texte. 40
- DÉJÉRINE-KLUMPKE (M<sup>me</sup>). Des polynévrites et des paralysies et atrophies saturnines.** 1 vol. in-8. 1889. 1
- DESPRÉS. Traité théorique et pratique de la syphilis infection purulente syphilitique.** 1 vol. in-8.
- DUCWORTH (Sir Dyn). La goutte, son traitement.** Trad. de l'an par le D<sup>r</sup> RODET. 1 vol. gr. in-8 avec gr. dans le texte. 4
- DURAND-FARDEL. Traité des eaux minérales de la France et de l'étranger, et de leur emploi dans les maladies chroniques.** 3<sup>e</sup> édition. 1 vol. in-8. 1
- DURAND-FARDEL. Traité pratique des maladies des vieillards,** 2<sup>e</sup> édition. 1 fort vol. gr. in-8. 4
- FÉRÉ (Ch.). Les épilepsies et les épileptiques.** 1 vol. gr. avec 12 planches hors texte et 67 grav. dans le texte. 1890. 2
- FÉRÉ (Ch.). Le traitement des aliénés dans les familles.** 1 vol. in-18. 2<sup>e</sup> éd.; br., 2 fr. 50; cart. à l'anglaise.
- FERRIER. De la localisation des maladies cérébrales.** Traduit de l'anglais par H.-C. DE VARIGNY, suivi d'un mémoire de MM. CHARCOT et PITRES sur les *Localisations motrices dans les hémisphères de l'écorce du cerveau.* 1 vol. in-8 avec 67 fig. dans le texte.
- HÉRARD, CORNIL ET HANOT. De la phthisie pulmonaire.** 1 vol. in-8, avec fig. dans le texte et pl. coloriées. 2<sup>e</sup> éd. 2
- ICARD. La femme pendant la période menstruelle.** Psychologie morbide et médecine légale. 1 vol. in-8.
- KUNZE. Manuel de médecine pratique,** traduit de l'allemand par M. KNOERT. 1 vol. in-18. 1 f
- LANCEREAUX. Traité historique et pratique de la syphilis.** 2<sup>e</sup> édition. 1 vol. gr. in-8, avec fig. et planches color. 1
- MAUDSLEY. Le crime et la folie.** 1 vol. in-8. 5<sup>e</sup> édit.
- MAUDSLEY. La pathologie de l'esprit.** 1 vol. in-8. 4
- MURCHISON. De la fièvre typhoïde,** avec notes et introduction du docteur H. GUENEAU DE MUSSY. 1 vol. in-8, avec fig. dans le texte et planches hors texte.
- NIEMEYER. Éléments de pathologie interne et de thérapeutique,** traduit de l'allemand, annoté par M. CORNIL. 3<sup>e</sup> éd. franç., augmentée de notes nouvelles. 2 vol. gr. in-8. 4 f
- ONIMUS ET LEGROS. Traité d'électricité médicale.** 1 vol. in-8, avec 275 figures dans le texte. 2<sup>e</sup> édition. 4

- T et BARTHEZ. Traité clinique et pratique des maladies des enfants.** 3<sup>e</sup> édit., refondue et augmentée, par T. et A. SANNÉ. Tome I, 1 fort vol. gr. in-8. 16 fr.  
Tome II, 1 fort vol. gr. in-8. 14 fr.  
Tome III terminant l'ouvrage, 1 fort vol. gr. in-8. 25 fr.
- LEH. La croissance.** Son rôle dans la pathologie infantile. 1 vol. in-8. 6 fr.
- R. Traité de médecine légale,** traduit sur la 7<sup>e</sup> édition française, par le Dr HENRI COUTAGNE. 1 vol. gr. in-8. 4 fr. 50

### B. — Pathologie chirurgicale.

- (Benjamin). Traité iconographique des fractures et luxations,** précédé d'une introduction par M. le professeur B. 1 fort volume in-4, avec 100 planches hors texte, coloriées, contenant 254 figures, et 127 bois intercalés dans le texte. Paris. Relié. 150 fr.
- DELL ET WINIWARTER. Traité de pathologie et de chirurgie chirurgicales générales,** traduit de l'allemand, d'après la 10<sup>e</sup> édit. allemande. 1 fort vol. gr. in-8, avec fig. dans le texte. 20 fr.
- Œuvres françaises de chirurgie.** Mémoires et discussions, publiés par MM. Pozzi, secrétaire général, et Picqué, secrétaire général adjoint.  
1<sup>re</sup>, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> sessions : 1885, 1886, 1888, 3 forts vol. gr. in-8, avec fig., chacun, 14 fr.  
4<sup>e</sup> session : 1889, 1 fort vol. gr. in-8, avec fig. 16 fr.  
5<sup>e</sup> session : 1891, 1 fort vol. gr. in-8, avec fig. 14 fr.  
6<sup>e</sup> session : 1892, 1 fort vol. gr. in-8, avec fig. 16 fr.
- LE. Des blessures de l'œil,** considérées au point de vue pratique et médico-légal. 1 vol. in-18. 1 fr. 25
- ME. Traité de chirurgie de guerre.** 2 vol. gr. in-8<sup>o</sup>, avec grav. dans le texte.  
Tome I, avec 95 grav. et 4 pl. 16 fr.  
Tome II, terminant l'ouvrage, avec 100 grav. 26 fr.
- OWSKI. Des cataractes et de leur traitement.** 1 vol. in-8. 3 fr. 50
- VALT FERBER. Manuel de pathologie et de clinique chirurgicales.** 5<sup>e</sup> édition. Tome I, 1 fort vol. in-18. 8 fr.  
Tome II, 1 vol. in-18. 8 fr.  
Tome III, avec la collaboration de MM. BROCA et HARTMANN, 1 vol. in-18. 8 fr.  
Tome IV, avec la collaboration de MM. BROCA et HARTMANN, 1 vol. in-18. 8 fr.
- ET. La chirurgie militaire et les Sociétés de secours mutuels et à l'étranger.** 1 vol. gr. in-8, avec fig. 10 fr.
- J.-H. Atlas d'ophtalmoscopie,** représentant l'état normal et les modifications pathologiques du fond de l'œil vues à l'ophtalmo-scopie. 5<sup>e</sup> édition, atlas in-4 de 12 planches, 59 figures en couleurs. 40 fr.
- ORMAC. Manuel de chirurgie antiseptique,** traité pratique rédigé par M. le docteur LURAUD. 1 fort vol. in-8. 2 fr.

- MALGAIGNE et LE FORT. **Manuel de médecine opératoire**  
2<sup>e</sup> édit. 2 vol. gr. in-18, avec nombreuses fig. dans le texte. 16
- MAUNOURY et SALMON. **Manuel de l'art des accouchements**, à l'usage des élèves en médecine et des élèves sans femmes. 3<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-18, avec 115 grav. 7
- NÉLATON. **Éléments de pathologie chirurgicale**,  
A. NÉLATON, membre de l'Institut, professeur de clinique à  
Faculté de médecine, etc. Ouvrage complet en 6 volumes.  
*Seconde édition, complètement remaniée*, revue par les D<sup>rs</sup> JAM  
PÉAN, DESPÉRES, GILLETTE et HORTÉLOUP, chirurgiens des hôpitaux.  
6 forts vol. gr. in-8, avec 795 figures dans le texte. 32
- PAGET (sir James). **Leçons de clinique chirurgicale**, traduit  
de l'anglais par le docteur L.-H. PETIT, et précédées d'une in-  
troduction de M. le professeur VERNEUIL. 1 vol. grand in-8. 8
- PÉAN. **Leçons de clinique chirurgicale, professées à  
l'hôpital Saint-Louis**, de 1876 à 1880. Tomes II à IV, 3  
in-8, avec fig. et pl. coloriées. Chaque vol. séparément. 20  
Tomes V, VI, VII et VIII, années 1881-82, 1883-84, 1885-86, 1887-88, 4 vol. in-8. Chacun. 25  
Le tome 1<sup>er</sup> est épuisé.
- POZZI (A.). **Manuel de l'art des accouchements**. 1  
in-8 (sous presse)
- REBLAÛB. **Des cystites non tuberculeuses chez  
la femme**. 1892. 1 vol. in-8. 4
- RICHARD. **Pratique journalière de la chirurgie**. 1  
gr. in-8, avec 215 fig. dans le texte. 2<sup>e</sup> édit., augmentée de  
critères médicaux de l'auteur, et revue par le D<sup>r</sup> J. CRAUK. 5
- ROTTENSTEIN. **Traité d'anesthésie chirurgicale**, contenant  
la description et les applications de la méthode anesthésique  
PAUL BERT. 1 vol. in-8, avec figures. 10
- SCHWELBGER. **Leçons d'ophtalmoscopie**, avec 3 planches  
fig. et des figures dans le texte. In-8 de 114 pages. 3 fr.
- SOELBERG-WELLS. **Traité pratique des maladies des  
yeux**. 1 fort vol. gr. in-8, avec figures. 4 fr.
- TERRIER. **Éléments de pathologie chirurgicale générale**  
1<sup>er</sup> fascicule : *Lésions traumatiques et leurs complications*. 1  
in-8. 7  
2<sup>e</sup> fascicule : *Complications des lésions traumatiques. Lésions  
généralisées*. 1 vol. in-8. 6  
Le 3<sup>e</sup> et dernier fascicule. (Sous presse.)
- TERRIER et BAI DOIN. **De l'hydronéphrose intermittente**  
1892. 1 vol. in-8. 5
- TERRIER et PÉRAIRE. **Manuel de petite chirurgie de J  
Maigne**. 7<sup>e</sup> éd. reconstruite, 1893. 1 vol. in-18, avec gr. Cart.  
Van-L. 8
- TERRIER et PÉRAIRE. **Petit manuel d'antiseptic et d'asepsie  
chirurgicales**. 1 vol. in-18, avec gr. Cart. à l'angl. 3
- THOMAS. **Du traitement chirurgical de la péritonite**  
1 vol. in-8. 4
- VIRCHOW. **Pathologie des tumeurs**, cours professé à l'université  
de Berlin, traduit de l'allemand par le docteur AROSSO.  
Tome 1<sup>er</sup>, 1 vol. gr. in-8, avec 106 fig. 3 fr.

- Tome II, 4 vol. gr. in-8, avec 74 fig. 3 fr. 75  
 Tome III, 1 vol. gr. in-8, avec 49 fig. 3 fr. 75  
 Tome IV (1<sup>er</sup> fascicule), 1 vol. gr. in-8, avec figures. 1 fr. 50  
**YVERT. Traité pratique et clinique des blessures du globe de l'œil.** 1 vol. gr. in-8. 12 fr.

### C. — Thérapeutique. Pharmacie. Hygiène.

- BOUCHARDAT. Nouveau formulaire magistral,** précédé d'une Notice sur les hôpitaux de Paris, de généralités sur l'art de formuler, suivi d'un Précis sur les eaux minérales naturelles et artificielles, d'un Memorial thérapeutique, de notions sur l'emploi des contrepoisons et sur les secours à donner aux empoisonnés et aux asphyxiés. 1894, 29<sup>e</sup> édition, revue et corrigée. 1 vol. in-18, broché, 3 fr. 50; cartonné, 4 fr.; relié. 4 fr. 50  
**BOUCHARDAT et VIGNARDOU. Formulaire vétérinaire,** contenant le mode d'action, l'emploi et les doses des médicaments. 4<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-18, br. 3 fr. 50. cart. 4 fr., relié. 4 fr. 50  
**BOUCHARDAT. De la glycosurie ou diabète sucré,** son traitement hygiénique. 2<sup>e</sup> édition. 1 vol. grand in-8, suivi de notes et documents sur la nature et le traitement de la goutte, la gravelle urique, sur l'oligurie, le diabète insipide avec excès d'urée, l'hippurie, la pimélorrhée, etc. 15 fr.  
**BOUCHARDAT. Traité d'hygiène publique et privée,** basée sur l'étiologie. 4 fort vol. gr. in-8. 3<sup>e</sup> édition, 1887. 18 fr.  
**CORNIL et MARTIN. Leçons élémentaires d'hygiène privée,** 1 vol. in-18, avec figures. (*Sous presse.*)  
**DURAND-FARDEL. Les eaux minérales et les maladies chroniques.** 4 vol. in-18, 2<sup>e</sup> édition. 3 fr. 50; cart. 3 fr.  
**LEVILLAIN. Hygiène des gens nerveux,** 1 vol. in-18, 2<sup>e</sup> édition, br. 3 fr. 50; en cart. anglais. 4 fr.  
**MACARIO (M.). Manuel d'hydrothérapie suivi d'une instruction sur les bains de mer.** 1 vol. in-18, 4<sup>e</sup> édition, 1889, 2 fr. 50; cart. 3 fr.  
**WEBER. Climatotherapie,** traduit de l'allemand par les docteurs DOYON et SPILLMANN. 1 vol. in-8, 1886. 6 fr.

### D. — Anatomie. Physiologie. Histologie.

- ALAIOWE. Tableaux du système nerveux.** Deux grands tableaux, avec figures. 1 fr. 50  
**BAIN (Al.). Les sens et l'intelligence,** traduit de l'anglais par M. Cazelles. 1 vol. in-8. 10 fr.  
**BASTIAN (Charlton.). Le cerveau, organe de la pensée,** chez l'homme et chez les animaux. 2 vol. in-8, avec 181 figures dans le texte 12 fr.  
**DEBIERRE et DOUMER. Vues stéréoscopiques des centres nerveux.** 48 planches photographiques avec un album 20 fr.  
**DEBIERRE et DOUMER. Abum des centres nerveux.** 1 fr. 50  
**F. LAURANGE. Physiologie des exercices du corps.** Couronné par l'Institut. 5<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

- F. LAGRANGE. L'hygiène de l'exercice chez les enfants et les jeunes gens.** 1 vol. in-18, 3<sup>e</sup> éd. 3 fr. 50; cart. 4 fr.
- LAGRANGE. De l'exercice chez les adultes.** 1 vol. in-18, 2<sup>e</sup> édition, 3 fr. 50; cartonnage anglais. 4 fr.
- LEVILLAIN. L'hygiène des gens nerveux.** 1 vol. in-18, 2<sup>e</sup> éd. 3 fr. 50; cartonnage anglais. 4 fr.
- BELZUNG. Anatomie et physiologie animales.** 1 fort vol. in-8 avec 522 gravures dans le texte. 4<sup>e</sup> éd., revue. 6 fr., cart. 7 fr.
- BÉRAUD (B.-J.). Atlas complet d'anatomie chirurgicale topographique**, pouvant servir de complément à tous les ouvrages d'anatomie chirurgicale, composé de 109 planches représentant plus de 200 gravures dessinées d'après nature par M. BION, et avec texte explicatif. 1 fort vol. in-4.  
Prix : fig. noires, relié, 60 fr. — Fig. coloriées, relié, 120 fr.  
Toutes les pièces, disséquées dans l'amphithéâtre des hôpitaux, ont été reproduites d'après nature par M. Bion, et ensuite gravées sur acier par les meilleurs artistes.
- BERNARD (Claude). Leçons sur les propriétés des tissus vivants**, avec 94 lig. dans le texte. 1 vol. in-8. 2 fr. 50
- BERNSTEIN. Les sens.** 1 vol. in-8, avec fig. 3<sup>e</sup> édité, cart. 6 fr.
- BURDON-SANDERSON, FOSTER ET BRUNTON. Manuel du laboratoire de physiologie**, traduit de l'anglais par M. MOGNET-DANON. 1 vol. in-8, avec 184 figures dans le texte, 1883. 7 fr.
- FAU. Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1 atlas in-folio de 25 planches. Prix : fig. noires, 15 fr. — Fig. coloriées. 30 fr.
- CORNIL, RANVIER ET BRAULT. Manuel d'histologie pathologique.** 3<sup>e</sup> édition. 2 vol. in-8, avec nombreuses figures dans le texte. (*Sous presse.*)
- FERRIER. Les fonctions du cerveau.** 1 v. in-8, avec 68 fig. 3 fr.
- DEBIERRE. Traité élémentaire d'anatomie de l'homme.**  
Anatomie descriptive et dissection, avec notions d'organogénie et d'embryologie générales. Ouvrage complet en 2 volumes. 40 fr.  
Tome I. *Manuel de l'amphithéâtre.* 1 vol. in-8 de 950 pages avec 450 figures en noir et en couleurs dans le texte. 1890. 20 fr.  
Tome II et dernier : 1 vol. in-8 avec 545 figures en noir et en couleurs dans le texte. 20 fr.  
*Ouvrage couronné par l'Académie des sciences.*
- LEYDIG. Traité d'histologie comparée de l'homme et des animaux.** 1 fort vol. in-8, avec 200 figures. 4 fr. 50
- LONGET. Traité de physiologie.** 3<sup>e</sup> édition, 3 vol. gr. in-8, avec figures. 12 fr.
- MAREY. Du mouvement dans les fonctions de la vie.** 1 vol. in-8. avec 200 figures dans le texte. 3 fr.
- PREYER. Éléments de physiologie générale.** Traduit de l'allemand par M. J. SANNY. 1 vol. in-8. 5 fr.
- PREYER. Physiologie spéciale de l'embryon.** 1 vol. in-8 avec figures et 9 planches hors texte. 7 fr. 50



## E. — Physique. Chimie. Histoire naturelle.

- AGASSIZ. De l'espèce et des classifications en zoologie.** 1 vol. in-8, cart. 5 fr.
- BERTHELOT. La synthèse chimique.** 4 vol. in-8 ; 6<sup>e</sup> édit., cart. 6 fr.
- BERTHELOT. La révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
- COOKE et BERKELEY. Les champignons,** avec 110 figures dans le texte. 1 vol. in-8. 4<sup>e</sup> édition, cart. 6 fr.
- DARWIN. Les récifs de corail,** leur structure et leur distribution. 1 vol. in-8, avec 3 planches hors texte, traduit de l'anglais par M. Cosserat. 8 fr.
- DAUBRÉE. Les régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8 avec gravures. 2<sup>e</sup> édit. Cart. 6 fr.
- EVANS (John). Les âges de la pierre.** 1 beau vol. gr. in-8, avec 467 figures dans le texte. 15 fr.
- EVANS (John). L'âge du bronze.** 1 fort vol. in-8, avec 540 figures dans le texte. 15 fr.
- GRÉHANT. Manuel de physique médicale.** 1 vol. in-18, avec 469 figures dans le texte. 7 fr.
- GRIMAUX. Chimie organique élémentaire.** 6<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-18. avec figures. 5 fr.
- GRIMAUX. Chimie inorganique élémentaire.** 6<sup>e</sup> édit., 1 vol. in-18, avec figures. 5 fr.
- HERBERT SPENCER. Principes de biologie,** traduit de l'anglais par M. C. CAZELLES. 2 vol. in-8. 20 fr.
- HUXLEY. La physiographie,** introduction à l'étude de la nature. 1 vol. in-8 avec 128 figures dans le texte et 2 planches hors texte. 2<sup>e</sup> éd. 8 fr.
- LUBBOCK. Origines de la civilisation,** état primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais. 3<sup>e</sup> édition. 1 vol. in-8, avec fig. Broché, 15 fr. — Relié. 18 fr.
- LUBBOCK. L'homme préhistorique.** 2 vol. in-8 avec 228 gravures dans le texte, cart. 12 fr.
- PISANI (F.). Traité pratique d'analyse chimique qualitative et quantitative,** à l'usage des laboratoires de chimie. 1 vol. in-12. 4<sup>e</sup> édit., augmentée d'un traité d'analyse au chalumeau. 3 fr. 50
- PISANI et DIRVELL. La chimie du laboratoire.** 1 vol. in-12, 2<sup>e</sup> éd. revue, avec grav. 4 fr.
- QUATREFAGES (DE). Darwin et ses précurseurs français.** Étude sur le transformisme. 1 vol. in-8 cart. 6 fr.
- THÉVENIN (E.). Dictionnaire abrégé des sciences physiques et naturelles,** revu par H. DE VARENY. 1 volume in-18 de 630 pages, cartonné à l'anglaise. . . . . 5 fr.

**BIBLIOTHÈQUE  
D'HISTOIRE CONTEMPORAINE**

Volumes in-18 à 3 fr. 50. — Volumes in-8 à 5, 7 et 12 francs. Cartonnage toile, 50 c. en plus par vol. in-18, 1 fr. par vol. in-8.

**EUROPE**

HISTOIRE DE L'EUROPE PENDANT LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, par *H. de Sybel*. Traduit de l'allemand par Mlle Dosquet. 6 vol. in-8. . . . . 42 fr.  
HISTOIRE DIPLOMATIQUE DE L'EUROPE, DE 1815 A 1878, par *Debidour*. 2 vol. in-8, 1891. . . . . 18 fr.

**FRANCE**

HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, par *Cartyle*. 3 vol. in-18. 10 50  
LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, par *H. Carnot*. 1 vol. in-18. Nouv. édit. 3 50  
HISTOIRE DE LA RESTAURATION, par *de Rochau*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50  
HISTOIRE DE DIX ANS, par *Louis Blanc*. 5 vol. in-8. . . . . 25 »  
HISTOIRE DE HUIT ANS (1810-1818), par *Elias Regnault*. 3 vol. in-18. 15 »  
HISTOIRE DU SECOND EMPIRE (1848-1870), par *Taxile Delord*. 6 volumes in-8. . . . . 42 fr.  
LA GUERRE DE 1870-1871, par *Boert*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50  
LA FRANCE POLITIQUE ET SOCIALE, par *Aug. Lauget*. 1 volume in-8. 5 fr.  
LES COLONIES FRANÇAISES, par *P. Gaffarel*, 1 vol. in-8, 4<sup>e</sup> ed. . . . . 5 fr.  
L'EXPANSION COLONIALE DE LA FRANCE, étude économique, politique et géographique sur les établissements français d'outre-mer, par *J.-L. de Lanessan*. 1 vol. in-8 avec 19 cartes hors-texte. . . . . 12 fr.  
L'INDO-CHINE FRANÇAISE, étude économique, politique et administrative sur la Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin (méthode Dupix et la Société de Géographie commerciale), par *J.-L. de Lanessan*. 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs. . . . . 15 fr.  
L'ALGÉRIE, par *M. Wahl*. 1 vol. in-8, 2<sup>e</sup> édition. Ouvrage couronné par l'Institut. . . . . 5 fr.  
L'EMPIRE D'ANNAM ET LES ANNAMITES, par *J. Silvestre*. 1 vol. in-18 avec carte. . . . . 3 50

**ANGLETERRE**

HISTOIRE GOUVERNEMENTALE DE L'ANGLETERRE, DEPUIS 1770 JUSQU'À 1830, par *Sir G. Cornwall Lewis*. 1 vol. in-8, traduit de l'anglais. . . . . 7 fr.  
HISTOIRE CONTEMPORAINE DE L'ANGLETERRE, depuis la mort de la reine Anne jusqu'à nos jours, par *H. Brynald*. 1 vol. in-18. 2<sup>e</sup> éd. . . . . 3 50  
LES QUATRE GEORGES, par *Thackeray*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50  
LOMBARD-STREET, le marché financier en Angleterre, par *W. Bagshot*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50  
LORD PALMERSTON ET LORD RUSSEL, par *Aug. Lauget*. 1 vol. in-18. 3 50  
QUESTIONS CONSTITUTIONNELLES (1873-1878), par *E.-W. Gladstone*, précédées d'une introduction par *Albert Gyot*. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.

**ALLEMAGNE**

HISTOIRE DE LA PRUSSE, depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa, par *Eug. Véron*. 1 vol. in-18. 6<sup>e</sup> éd. revue par *Paul Bonlois*. . . . . 3 50  
HISTOIRE DE L'ALLEMAGNE, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours, par *Eug. Véron*. 1 vol. in-18, 3<sup>e</sup> éd. continuée jusqu'en 1892, par *Paul Bonlois*. . . . . 3 50  
L'ALLEMAGNE ET LA RUSSIE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE, par *Eug. Simon*, 1 vol. in-18. . . . . 3 50

## AUTRICHE-HONGRIE

HISTOIRE DE L'AUTRICHE, depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours, par *L. Asseline*. 1 vol. in-18. 3<sup>e</sup> éd. . . . . 3 50

## ESPAGNE

HISTOIRE DE L'ESPAGNE, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours, par *H. Reynald*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

## RUSSIE

HISTOIRE CONTEMPORAINE DE LA RUSSIE, par *M. Créhange*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

## SUISSE

LA SUISSE CONTEMPORAINE, par *H. Dixon*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50  
 HISTOIRE DU PEUPLE SUISSE, par *Duendliker*, précédée d'une Introduction par *Jules Faore*. 1 vol. in-18. . . . . 5 fr.

## AMÉRIQUE

HISTOIRE DE L'AMÉRIQUE DU SUD, par *Alf. Deberle*. 1 vol. in-18. 2<sup>e</sup> éd. . . . . 3 50  
 LES ÉTATS-UNIS pendant la guerre, 1861-1864, par *A. Langel*, 1 vol. in-18. . . . . 3 50

## ITALIE

HISTOIRE DE L'ITALIE, depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel, par *E. Sorin*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

## TURQUIE

LA TURQUIE ET L'HELLÉNISME CONTEMPORAIN, par *V. Bérard*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

**Jules Barni**. HISTOIRE DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES EN FRANCE AU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE. 2 vol. in-18, chaque volume . . . . . 3 50

— LES MODALITÉS FRANÇAIS AU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

**Émile Beaussire**. LA GUERRE ÉTRANGÈRE ET LA GUERRE CIVILE. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

**E. de Lavieye**. LE SOCIALISME CONTEMPORAIN. 1 vol. in-18. 8<sup>e</sup> éd. n. s. . . . . 3 50

**E. Despois**. LE VANDALISME RÉVOLUTIONNAIRE. 1 vol. in-18. 2<sup>e</sup> éd. . . . . 3 50

**M. Pellet**. VARIÉTÉS RÉVOLUTIONNAIRES, avec une Préface de *A. Réne*. 3 vol. in-18, chaque vol. . . . . 3 50

**Eug. Spuller**. FIGURES DISPARUES, portraits contemporains, littéraires et politiques. 2 vol. in-18, chaque vol. . . . . 3 50

**Eug. Spuller**. HISTOIRE PARLEMENTAIRE DE LA DEUXIÈME RÉPUBLIQUE. 4 vol. in-18. 2<sup>e</sup> éd. . . . . 3 50

**Eug. Spuller**. L'ÉDIFICATION DE LA DÉMOCRATIE. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

**Eug. Spuller**. L'ÉVOLUTION POLITIQUE ET SOCIALE DE L'ÉGLISE, 1 vol. in-18. . . . . 3 50

**J. Bourdeau**. LE SOCIALISME ALLEMAND ET LE NILISME RUSSE. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

**G. Guicroult**. LE CENTENAIRE DE 1789. Évolution politique, philosophique, artistique et scientifique de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

**Clamageran**. LA FRANCE RÉPUBLICAINE. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

**Aulard**. LE CULTE DE LA RAISON ET LE CULTE DE L'ÊTRE SUPRÊME (1793-1794). Étude historique. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

**Aulard**. ÉTUDES ET LEÇONS SUR LA RÉVOLUTION FRANÇAISE. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

**Bérard**. LA TURQUIE ET L'HELLÉNISME CONTEMPORAIN. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

## BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

VOLUMES IN-18.

Br., 2 fr. 50; cart. à l'angl., 3 fr.; reliés, 4 fr.

- |  |  |
|--|--|
| <p><b>H. Taine.</b><br/>L'Idealisme anglais, étude sur Carlyle.<br/>Philosophie de l'art dans les Pays-Bas. 2<sup>e</sup> édition.<br/>Philosophie de l'art en Grèce. 2<sup>e</sup> édit.</p> <p><b>Paul Janet.</b><br/>Le Matérialisme contemp. 5<sup>e</sup> édit.<br/>Philosophie de la Révolution française. 5<sup>e</sup> édit.<br/>Le Saint-Simonisme.<br/>Origines du socialisme contemporain. 2<sup>e</sup> édit.<br/>La philosophie de Lamennais.</p> <p><b>Alaux.</b><br/>Philosophie de M. Cousin.</p> <p><b>Ad. Franck.</b><br/>Philosophie du droit pénal. 3<sup>e</sup> édit.<br/>Des rapports de la religion et de l'Etat. 2<sup>e</sup> édit.<br/>La philosophie mystique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle.</p> <p><b>Beaussire.</b><br/>Antécédents de Pnégebanisme dans la philosophie française.</p> <p><b>Ed. Auher.</b><br/>Philosophie de la médecine.</p> <p><b>Charles de Rémusat.</b><br/>Philosophie religieuse.</p> <p><b>Charles Lévêque.</b><br/>Le Spiritualisme dans l'art.<br/>La Science de l'invisible.</p> <p><b>Émile Saisset.</b><br/>L'Âme et la vie, suivi d'une étude sur l'Éthique française.<br/>Critique et histoire de la philosophie (frag. et disc.).</p> <p><b>Auguste Laugel.</b><br/>L'Optique et les Arts.<br/>Les problèmes de la nature.<br/>Les problèmes de la vie.<br/>Les problèmes de l'âme.</p> | <p><b>Challemel-Lacour.</b><br/>La philosophie individualiste.</p> <p><b>Albert Lemoine.</b><br/>Le Vitalisme et l'Animisme.</p> <p><b>Milsand.</b><br/>L'Esthétique anglaise.</p> <p><b>Schoebel.</b><br/>Philosophie de la raison pure.</p> <p><b>Jules Levallois.</b><br/>Déisme et Christianisme.</p> <p><b>Camille Selden.</b><br/>La Musique en Allemagne.</p> <p><b>Stuart Mill.</b><br/>Auguste Comte et la philosophie positive. 4<sup>e</sup> édition.<br/>L'Utilitarisme. 2<sup>e</sup> édition.</p> <p><b>Mariano.</b><br/>La Philosophie contemp. en Italie</p> <p><b>Saigey.</b><br/>La Physique moderne. 2<sup>e</sup> tirage.</p> <p><b>E. Faivre.</b><br/>De la variabilité des espèces.</p> <p><b>Ernest Bersot.</b><br/>Libre philosophie.</p> <p><b>W. de Fonvielle.</b><br/>L'astronomie moderne.</p> <p><b>E. Boutmy.</b><br/>Philosophie de l'architecture et Grèce.</p> <p><b>Herbert Spencer.</b><br/>Classification des sciences. 4<sup>e</sup> édit.<br/>L'individu contre l'Etat. 3<sup>e</sup> éd.</p> <p><b>Gauckler.</b><br/>Le Beau et son histoire.</p> <p><b>Bertauld.</b><br/>L'ordre social et l'ordre moral.<br/>De la philosophie sociale.</p> |
|--|--|

**Th. Ribot.**  
 1 philosophie de Schopenhauer, 4<sup>e</sup> édition.  
 2 maladies de la mémoire, 7<sup>e</sup> édit.  
 3 maladies de la volonté, 7<sup>e</sup> édit.  
 4 maladies de la personnalité, 4<sup>e</sup> éd.  
 5 psychologie de l'attention.

**Hartmann.**  
 1 Religion de l'avenir, 2<sup>e</sup> édition.  
 2 Darwinisme, 3<sup>e</sup> édition.

**Schopenhauer.**  
 3 libre arbitre, 5<sup>e</sup> édition.  
 4 fondement de la morale, 4<sup>e</sup> édit.  
 5 idées et fragments, 10<sup>e</sup> édition.

**Liard.**  
 1 Logiciens anglais contemporains, 3<sup>e</sup> édition.  
 2 définitions géométriques et les définitions empiriques, 2<sup>e</sup> édit.

**Marion.**  
 Locke, sa vie, son œuvre, 2<sup>e</sup> édit.

**O. Schmidt.**  
 1 sciences naturelles et la philosophie de l'Inconscient.

**Arthélemy Saint-Hilaire.**  
 1 la métaphysique.

**A. Espinas.**  
 1 philosophie expérim. en Italie.

**Conta.**  
 1 éléments de la métaphysique.

**John Lubbock.**  
 1 bonheur de vivre, 2 vol.

**Maus.**  
 1 justice pénale.

**P. Siciliani.**  
 1 psychogénie moderne.

**Leopardi.**  
 1 puscules et Pensées.

**A. Lévy.**  
 1 forceaux choisis des philosophes allemands.

**Roisel.**  
 1 la substance.

**Zeller.**  
 1 hristian Baur et l'école de Tübingue.

**Stricker.**  
 1 langage et de la musique.

**Coste.**  
 1 es conditions sociales du bonheur et de la force, 3<sup>e</sup> édition.

**Binet.**  
 1 a psychologie du raisonnement.

**G. Ballet.**  
 Le langage intérieur et l'aphasie, 2<sup>e</sup> édition.

**Mosso.**  
 La peur.

**Tarde.**  
 La criminalité comparée, 2<sup>e</sup> éd.  
 Les transformations du droit.

**Paulhan.**  
 Les phénomènes affectifs.

**Ch. Richet.**  
 Psychologie générale, 2<sup>e</sup> éd.

**Delbœuf.**  
 Matière brute et mat. vivante.

**Ch. Féré.**  
 Sensation et mouvement.  
 Dégénérescence et criminalité.

**Vianna de Lima.**  
 L'homme selon le transformisme.

**L. Arréat.**  
 La morale dans le drame, l'épopée et le roman, 2<sup>e</sup> édition.

**De Roberty.**  
 L'inconnaissable.  
 L'agnosticisme.  
 La recherche de l'Unité.

**Bertrand.**  
 La psychologie de l'effort.

**Guyau.**  
 La genèse de l'idée de temps.

**Lombroso.**  
 L'anthropologie criminelle, 2<sup>e</sup> éd.  
 Nouvelles recherches de psychiatrie et d'anthropologie criminelle.  
 Les applications de l'anthropologie criminelle.

**Tissié.**  
 Les rêves, phy-tologie, pathologie.

**Thamlin.**  
 Éducation et positivisme.

**Sighele.**  
 La foule criminelle.

**Ploger.**  
 Le monde physique.

**Queyrat.**  
 L'imagination chez l'enfant.

**G. Lyon.**  
 La philosophie de Hobbes.

**Wundt.**  
 Hypnotisme et suggestion.

**Fonsgrive.**  
 La causalité efficiente.

## VOLUMES IN-8.

Br. à 5, 7 50 et 10 fr.; cart. angl., 4 fr. de plus par vol.; rel., 2 fr.

**Barni.**La morale dans la démocratie.  
2<sup>e</sup> édit. 5 fr.**Agassiz.**

De l'espèce et des classifications. 5 fr.

**Stuart Mill.**La philosophie de Hamilton. 10 fr.  
Mes mémoires. 5 fr.  
Système de logique déductive et  
inductive. 3<sup>e</sup> édit. 2 vol. 20 fr.  
Essais sur la Religion. 2<sup>e</sup> édit. 5 fr.**Herbert Spencer.**Les premiers principes. 10 fr.  
Principes de psychologie. 2 vol. 20 fr.  
Principes de biologie. 2 vol. 20 fr.  
Principes de sociologie. 4 vol.  
36 fr. 25  
Essais sur le progrès. 5<sup>e</sup> éd. 7 fr. 50  
Essais de politique. 3<sup>e</sup> éd. 7 fr. 50  
Essais scientifiques. 2<sup>e</sup> éd. 7 fr. 50  
De l'éducation physique, intellec-  
tuelle et morale. 10<sup>e</sup> édit. 5 fr.  
Introduction à la science sociale.  
3<sup>e</sup> éd. 6 fr.  
Les bases de la morale évolution-  
niste. 4<sup>e</sup> éd. 6 fr.**Collins.**Résumé de la philosophie de Her-  
bert Spencer. 10 fr.**Auguste Laugel.**

Les problèmes. 7 fr. 50

**Émile Saigey.**Les sciences au XVIII<sup>e</sup> siècle. La  
physique de Voltaire. 5 fr.**Paul Janet.**Les causes finales. 2<sup>e</sup> édit. 10 fr.  
Histoire de la science politique dans  
ses rapports avec la morale.  
3<sup>e</sup> édit. angl., 2 vol. 20 fr.  
Victor Cousin et son œuvre. 7 fr. 50**Th. Ribot.**L'hérédité psychologique. 4<sup>e</sup>  
édition. 7 f  
La psychologie anglaise con-  
temporaine. 3<sup>e</sup> éd. 7 f  
La psychologie allemande con-  
temporaine. 2<sup>e</sup> éd. 7 f**Alf. Fouillée.**La liberté et le détermini-  
sme. 2<sup>e</sup> édit. 7 f  
Critique des systèmes de m  
contemporains. 3<sup>e</sup> éd. 7 f  
La morale, l'art et la religion  
prés M. Guyau. 2<sup>e</sup> éd. 3 f  
L'avenir de la métaphysique fo  
sur l'expérience.  
L'évolutionnisme des idées-fo  
7 f  
La psychologie des idées-fo  
2 vol. 1**Bain (Alex.).**La logique inductive et déduc-  
tive. 2<sup>e</sup> édit. 5  
Les sens et l'intelligence. 2<sup>e</sup> 1  
L'esprit et le corps. 4<sup>e</sup> édit.  
La science de l'éducation. 7<sup>e</sup> éd.  
Les émotions et la volonté. 1**Matthew Arnold.**

La crise religieuse. 7 f

**Bardoux.**Les législateurs, leur influence sur  
la société française. 2<sup>e</sup> édit. (  
presse).**Flint.**La philosophie de l'histoire  
France. 7 f  
La philosophie de l'histoire en  
Allemagne. 7 f**Mard.**La science positive et la méta-  
physique. 3<sup>e</sup> édit. 7 f  
Descartes.

**Guyau.**

- La morale anglaise contemporaine. 2<sup>e</sup> éd. 7 fr. 50  
 Les problèmes de l'esthétique contemporaine. 2<sup>e</sup> éd. 5 fr.  
 Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 2<sup>e</sup> éd. 5 fr.  
 L'irréligion de l'avenir. 3<sup>e</sup> éd. 7 fr. 50  
 L'art au point de vue sociologique. 2<sup>e</sup> éd. 7 fr. 50  
 Héritéité et éducation. Étude sociologique. 2<sup>e</sup> éd. 5 fr.

**Huxley.**

- Hume, sa vie, sa philosophie. 5 fr.

**E. Naville.**

- La logique de l'hypothèse. 5 fr.  
 La physique moderne. 2<sup>e</sup> éd. 5 fr.

**Et. Vacherot.**

- Essais de philosophie critique. 7 fr. 50  
 La religion. 7 fr. 50

**Marion.**

- La solidarité morale. 3<sup>e</sup> éd. 5 fr.

**Schopenhauer.**

- Aphorismes sur la sagesse dans la vie. 4<sup>e</sup> éd. 5 fr.  
 La quadruple racine du principe de la raison suffisante. 5 fr.  
 Le monde comme volonté et représentation. 3 vol. 22 fr. 50

**James Sully.**

- Le pessimisme. 2<sup>e</sup> éd. 7 fr. 50

**Buchner.**

- Science et nature. 2<sup>e</sup> édition. 7 fr. 50

**Egger (V.).**

- La parole intérieure. 5 fr.

**Louis Ferri.**

- La psychologie de l'association. de-  
 puis Hobbes. 7 fr. 50

**Maudsley.**

- La pathologie de l'esprit. 10 fr.

**Séailles.**

- Essai sur le génie dans l'art. 5 fr.

**Ch. Richet.**

- L'homme et l'intelligence. 2<sup>e</sup> édit. 10 fr.

**Preyer.**

- Éléments de physiologie. 5 fr.  
 L'âme de l'enfant. 10 fr.

**Wundt.**

- Éléments de psychologie physiologique. 2 vol., avec fig. 20 fr.

**Ad. Franck.**

- La philosophie du droit civil. 5 fr.

**Clay.**

- L'alternative. Contribution à la psychologie. 2<sup>e</sup> éd. 10 fr.

**Bernard Perez.**

- Les trois premières années de l'enfant. 5<sup>e</sup> éd. 5 fr.  
 L'enfant de trois à sept ans. 2<sup>e</sup> éd. 5 fr.  
 L'éducation morale dès le berceau. 2<sup>e</sup> éd. 5 fr.  
 L'art et la poésie chez l'enfant. 5 fr.  
 Le caractère de l'enfant à l'homme. 5 fr.

**Lombroso.**

- L'homme criminel. 10 fr.  
 Atlas pour accompagner *L'homme criminel*. 12 fr.  
 L'homme de génie, avec 11 pl. 10 fr.  
 Le crime politique et les révolutions (en collaboration avec M. LASCH). 2 vol. 15 fr.

**Sergi.**

- La psychologie physiologique, avec 40 fig. 7 fr. 50

**Ludov. Carran.**

- La philosophie religieuse en Angleterre, depuis Locke. 5 fr.

**Piderit.**

- La mimique et la physiognomie, avec 95 fig. 5 fr.

**Fonsegrive.**

- Le libre arbitre, sa théorie, son histoire. 10 fr.

<b>Roberty (E. de).</b>		<b>Pillon.</b>	
L'ancienne et la nouvelle philosophie. 7 fr. 50		L'année philosophique. 3 vol. 18 1891 et 1892. Chacun sép. 5	
La philosophie du siècle. 5 fr.		<b>Rauh.</b>	
<b>Garofalo.</b>		Le fondement métaphysique de morale. 5	
La criminologie. 3 <sup>e</sup> édit. 7 fr. 50		<b>Picavet.</b>	
<b>G. Lyon.</b>		Les idéologues. 10	
L'idéalisme en Angleterre au XVIII <sup>e</sup> siècle. 7 fr. 50		<b>Gurney, Myers et Podmore.</b>	
<b>Souriau.</b>		Les hallucinations télépathiques 2 <sup>e</sup> éd. 7 fr.	
L'esthétique du mouvement. 5 fr.		<b>Jaurès.</b>	
La suggestion dans l'art. 5 fr.		De la réalité du monde sensil 7 fr.	
<b>Paulhan (Fr.).</b>		<b>Arréat.</b>	
L'activité mentale et les éléments de l'Esprit. 10 fr.		Psychologie du peintre. 5	
<b>Barthélemy-Saint Hilaire.</b>		<b>Froal.</b>	
La philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion. 5 fr.		Le crime et la peine. 10	
<b>Pierre Janet.</b>		<b>G. Hirth.</b>	
L'automatisme psychologique. 7 fr. 50		Physiologie de l'art. ?	
<b>Bergson.</b>		<b>Dewaule.</b>	
Essai sur les données immédiates de la conscience. 3 fr. 75		Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. 5	
<b>E. de Laveleye.</b>		<b>Bourdon.</b>	
De la propriété et de ses formes primitives. 4 <sup>e</sup> édit. 10 fr.		L'expression des émotions et tendances dans le langage. ?	
Le gouvernement dans la démocratie. 2 <sup>e</sup> éd., 2 vol. 15 fr.		<b>Bourdeau.</b>	
<b>Ricardou.</b>		Le problème de la mort. 7 fr.	
De l'idéal. 5 fr.		<b>Novicow.</b>	
<b>Sollier.</b>		Les luttes entre sociétés humaines 10	
Psychologie de l'idiot et de l'imbecille. 5 fr.		<b>Durkheim.</b>	
<b>Romanes.</b>		De la division du travail soc 7 fr.	
L'évolution mentale chez l'homme. 7 fr. 50			





